موسوعة فلسفة الدين-3

علم الكلام الجديد

مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين

إعداد وتحرير

د. عبد الجبار الرفاعي







موسوعة فلسفة الدين

-3-

علم الكلام الجديد

مدخل لدراسة اللاهوت الجديد
وجدل العلم والدين



الكتاب: موسوعة فلسفة الدين - 3 - / **علم الكلام الجديد**
مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين
إعداد وتحرير: **عبد الجبار الرفاعي**

عدد الصفحات: 528 صفحة

الترقيم الدولي: 978-9938-886-80-1

رقم الناشر: 87-413/16

الطبعة الأولى: 2016

الناشر:

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد
Philosopy of Religion Study Center

بغداد - شارع المتنبي

email: qahtanee@gmail.com

www.rifae.com

دار التنوير للطباعة والنشر ©.



تونس: 24، نهج سعيد أبو بكر - 1001 تونس
هاتف وفاكس: 0021670315690
بريد إلكتروني: tunis@dar-altanweer.com

لبنان: بيروت - بئر حسن
سنتر كريستال هزيم - الطابق الأول - هاتف وفاكس: 009611843340
بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com

مصر: القاهرة - وسط البلد - 8 شارع قصر النيل - الدور الأول - شقة 10
هاتف: 0020227738931 - 00201007332225
فاكس: 0020227738932
بريد إلكتروني: cairo@dar-altanweer.com

موقع إلكتروني: www.dar-altanweer.com

موسوعة فلسفة الدين

-3-

علم الكلام الجديد

مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين

إعداد وتحرير

د. عبد الجبار الرفاعي







موسوعة فلسفة الدين

موسوعة يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد في عدة أجزاء، تتناول: تمهيد لدراسة فلسفة الدين، الإيمان والتجربة الدينية، علم الكلام الجديد ، الهرمنيوطيقا، لغة الدين، التعددية الدينية، المعرفة الدينية، الدين والأخلاق، مشكلة الشر.



تمهيد لدراسة علم الكلام الجديد

د. عبدالجبار الرفاعي




مكتبة
الفكر الجديد

نشأة علم الكلام

تفتقت، بهدوء وقرٍ، نواة علم الكلام الأولى، في مناخاتٍ استفهاميةٍ، اكتنفها جدل، وتأمل، في مداليل آياتٍ قرآنيةٍ متشابهةٍ، تقارب مسائل حيوية، كالإمامة، وحقيقة الإيمان، ومعنى القضاء والقدر. ثم انفتحت، في إيقاع متوتّرٍ، على تساؤلاتٍ تتصل بإثبات وجود الله، وتفسير معاني التوحيد، والصفات الإلهية.

يتفق الدارسون على أن علم الكلام نشأ في فترة مبكرة في العقل الإسلامي[1]، وكانت مجموعة من العوامل المحلية في الحياة الإسلامية من البواعث الأساسية لانبثاق هذا العلم، وقد تصدرت مسألة الخلاف حول «الإمامة» تلك البواعث، فور إلتحاق النبي الكريم (ص) بالرفيق الأعلى، وما فتئت قضية الإمامة تستأثر باهتمام العقل الإسلامي وقتئذٍ، حتى أضحت من أهم مسائل التفكير العقائدي في حياة المسلمين.

كما غذّت الحروب الأهلية - في مرحلة لاحقة - الجدل بين المسلمين، فظهرت

---

(1) للتعرّف على ظروف نشأة علم الكلام وتطوره، راجع: جوزيف فان إس، مقالة تحت عنوان: نشأة علم الكلام عند المسلمين، نشرها عام 1975، وترجمها د. عباس سليمان، وهي مطبوعة كملحق في كتاب: مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، تأليف: محمد علي ابو ريان وعباس سليمان، دار المعرفة الجامعية- القاهرة، ص232. يعتقد فان إس أن أول المصنفات في علم الكلام ظهرت نحو سنة 70 للهجرة، إذ ألف الحسن بن محمد بن الحنفية (المتوفى 100 هـ) رسالة في الرد على القدرية. انظر: الحسن بن محمد بن الحنفية. رسالة في الرد على القدرية. تحقيق وترجمة وتعليق: جوزيف فان إس. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1977، ص 11 - 37. ونحو سنة 75 هـ كتبت رسالة أخرى، هي عبارة عن جواب لأسئلة عن القول بالقدر والجبر، تقدّم بها الحجاج (والي عبدالملك بن مروان على واسط) للحسن البصري (21 - 110 هـ)، فكتب الأخير رسالة في جوابه. نشرها للمرة الأولى المستشرق ريتر 1933، ثم نشرها: محمد عمارة (دراسة وتحقيق). رسائل العدل والتوحيد. دار الهلال- القاهرة، 1971، ج1: ص 83 - 93. وانظر أيضاً: ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، دار نشر الثقافة، 1950، ص4. هنري كوربن، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة وحسن القبيسي، عويدات - بيروت، ص170. وراجع التحليلات التي قام بها: لويس غرديه وجورج قنواتي في كتابهما: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، نقله إلى العربية: صبحي الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين- بيروت، 1967، ج1، ص54.



استفهامات متنوعة في فضاء الصراع السياسي، وما انفكّت هذه الاستفهامات تترسّخ وتتشعّب وتتوالد في صيغ جديدةٍ بمرور الأيام. وقد كان للحروب الداخلية في المجتمع الإسلامي أثر هامّ في تطوير النقاش في الموضوعات العقائدية، وتوالد أسئلة جديدة تتمحور حول حكم مرتكب الكبيرة، وخلق أفعال العباد، وحرية واختيار المكلّف... وغيرها.

وبعد تمدّد الإسلام خارج الجزيرة العربية، واستيعابه لمجتمعات واثنيات متنوعة - في بلاد: الشام والعراق وإيران، وآسيا الوسطى حتى تخوم الصين، ومصر وشمال افريقيا حتى الأندلس - واجهت المسلمين جملة من الآراء والأفكار التي تنتمي إلى الذاكرة التاريخية للملل والنحل المعروفة في هذه البلدان، وما تمخّض عن احتكاكها بعقيدة التوحيد ومواقف المسلمين، فأصغى المسلمون القادمون من الجزيرة العربية إلى أسئلة وإشكالات لم يسمعوا بها من قبل، مثل: حقيقة الإيمان، ومنزلة صاحب الكبيرة، والقضاء والقدر، وطبيعة الصفات الإلهية، وغير ذلك، فولدت في سياق الجدل العقائدي جملة مفاهيم تصوغ رؤى مختلفة حيال تلك الاستفهامات والإشكالات. وكانت هذه الرؤى عبارة عن اجتهادات متنوعة في المسائل الكلامية، تتلون بشيء من رواسب البيئة المحلية والثقافات الخاصة لتلك الشعوب.

وبمرور الأيام تبلورت مواقف وآراء، تتشكّل كل طائفة منها في منظومة عقائدية، فأضحت تمثّل اتجاهات عقائدية متعددة، تعمل على التبشير بآرائها، وتسعى لاستقطاب الأتباع والمؤازرين.

كانت المجتمعات والإثنيات المتنوعة التي أُدخلت الإسلام، قد لبثت مدّة طويلة من تاريخها في أديان كتابية، وغير كتابية، ولم تستطع حركة الدعوة العاجلة تحرير حياة هؤلاء المسلمين الجُدد من ترسّبات أديانهم التاريخية، ورؤيتهم للعالم، ومروياتهم المقدسة، وطقوسهم وشعائرهم الماضية، وسردياتهم الموروثة، فنجم عن ذلك مناخٌ فكريٌّ مشبعٌ برؤى خلعت على نفسها قناعاً إسلامياً، لكنها لم تغادر ذاكرة المقدس والثقافات المحلية.

كما تغذّى علم الكلام في فترة لاحقة بمفاهيم ومقولات المنطق والفلسفة، التي تدفّقت من مراكز الترجمة، خاصّة في العصر العباسي[1]؛ بعد أن انفتح المسلمون

---

(1) أنظر: ماكس مايرهوف، من الاسكندرية إلى بغداد، ترجمه: عبدالرحمن بدوي ونشره في كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، 1940، ص37. وأيضاً: عصام الدين محمد علي، بواكير الثقافة الإسلامية وحركة النقل والترجمة من أواخر القرن الأول وحتى =



على الميراث الثقافي للحضارة اليونانية، ومدرسة الاسكندرية، والهند، وبلاد فارس، واستهواهم المنطق الأرسطي، وإلهيات افلوطين، فاخترقت مقولاتها مباحث علم الكلام؛ الذي اكتسى تدريجاً بهذه المقولات، حتى باتت قواعد المنطق الارسطي هي المعايير النهائية للتفكير والبحث والجدل الكلامي، وما انفك التفكير الكلامي حتى هذه اللحظة يتحرك في قنوات تلك القواعد، ويستند إليها كمرجعية حاسمة في أية محاولة للاستدلال والمناظرة والجدال مع الآخر.

كانت السياسة وراء ولادة الكثير من الأسئلة والمعتقدات والآراء الكلامية وتفاعلاتها في الحياة الإسلامية، مثل ولادة أسئلة الخوارج حول الحاكمية بعد معركة صفين، وولادة القول الجبر، والقول بالقدر في العصر الأموي، مضافًا إلى أن العوامل الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، التي كانت سائدة في المجتمعات الإسلامية آنذاك، تحكّمت أيضاً في نشأة علم الكلام وتطوره، وأمدّت عقل المتكلم بعناصر وأدوات خاصة، هي تعبير عن تلك البيئة، ولذلك تجلّت البيئة الخاصة للمتكلم وأطرها المعرفية في تراث الكلام الإسلامي.

ظلّت البنية الأولى تموّن التفكير الكلامي، وتقوده في أنساقها المحدّدة، فتكرّرت في المؤلفات الكلامية منذ نضوج علم الكلام: الأفكار، وأنماط الاستدلال، والموضوعات، والمقولات ذاتها. ودخل هذا العلم مساراً مسدوداً، دأب فيه على العودة إلى المشكلات والتحديات نفسها التي بحثها السلف، ومكث يتحرّك في مداراتها، يبدأ دائماً من حيث انتهى، وينتهي دائماً من حيث بدأ، من دون أن يتقدّم في حركته خطوة إلى الأمام. ومع وفرة ما أُلف فيما بعد، غير أنه لم يكن سوى شروح وهوامش على المتون الكلاسيكية.

في هذا الفضاء الثقافي تشكّل علم الكلام، وأصبح واحداً من السمات المعرفية الخاصة بالحضارة الإسلامية، وانخرط في دراسته وتدريسه والتأليف فيه قطاع كبير من العلماء المسلمين، منذ نهاية القرن الهجري الأول، وبلغ ذروته في القرن الرابع، وتنوّعت الأقوال والآراء في علم الكلام حتى أصبحت أساساً لوجود الفرق والاتجاهات المختلفة في الإسلام؛ فميلاد أية فرقة، وتطورها، وتأثيرها في مسار الحياة الإسلامية، بات يتوقّف على بنائها آراء وتصورات مستدلة في القضايا العقائدية. ولهذا عملت الفرق - التي ظهرت ببواعث سياسية - على صياغة فهم عقائدي ورؤية

= منتصف القرن الرابع الهجري، نشر: منشأة المعارف بالاسكندرية، 1986، ص40. وانظر أيضاً: محمد علي ابو ريان وعباس سليمان، مصدر سابق، ص91



للعالم خاصة بها، وشدّدت على مقولات محدّدة، استندت إليها كمرجعية في سلوكها السياسي، وتبرير محاولاتها لاحتكار السلطة. أما الجماعات التي أخفقت في تكوين منظومة عقيدية ورؤية للعالم، تصدر عنها مواقفها السياسية، فإنها انطفأت باكراً، حتى وإن خطف وهجها الأبصار عند ظهورها.

تسمية علم الكلام

تداول الباحثون مجموعة أسماء علوم لدراسة العقيدة، منها: «علم أصول الدين»، وهو العلم الذي يتمحور حول بيان أصول الدين الإسلامي والاستدلال عليها والدفاع عنها. وقد عنون بعض المؤلّفين أعمالهم بهذا الاسم، مثل الرازي (606هـ) في كتابه «المحصل في أصول الدين». وقبله الجويني (478هـ) في كتابه «الشامل من أصول الدين». وقبل ذلك وصف الفقيه أبو حنيفة علم الكلام بـ«الفقه الأكبر»، لأن النظر في أحكام الدين وعقائده كان يُسمى فقهاً، ثمّ خُصّت الاعتقادات باسم الفقه الأكبر، فيما خصّت العمليات بالفقه الأصغر[1].

كذلك أطلقوا اسم «علم التوحيد»، بمعنى العلم الذي يجعل قضية التوحيد هي المحور ومنها تنبثق سائر المعتقدات، وهي تسمية للشيء بأشرف أجزائه، وقد جعل محمد عبده (1323هـ) هذا الاسم عنواناً لكتابه في العقيدة «رسالة التوحيد». وقبل ذلك ألّف المتكلّم المعروف أبو منصور الماتريدي (333هـ) كتاباً في الكلام سمّاه «علم التوحيد».

وعبّر عنه البعض بـ «علم الذات والصفات»، حيث جعل الذات المقدّسة وصفاتها هي ركيزة هذا العلم، وكل مباحثه ترجع إليها، ويتحدّد في ضوء ذلك القول بالصفات، وهل هي عين الذات أم زائدة على الذات.

وعبّر عنه آخرون بعلم «العقائد»، وهو يعني العلم الذي يتكفّل بمعرفة العقائد الإسلامية، ويبرهن عليها. وهذا الاسم اتخذته مجموعة من المؤلفين عنواناً لمؤلفاتهم الكلامية، فأطلق الجويني (478هـ) على كتابه «العقائد النظامية»، والنسفي (642هـ) «العقائد النسفية»، وعضد الدين الإيجي 756هـ «العقائد العضدية»، وقبل هؤلاء، سمى الطحاوي (321هـ) كتابه الكلامي «العقيدة الطحاوية».

---

(1) دي بور. ت. ج.؛ تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية: د. محمد عبدالهادي أبو ريدة، بيروت، دار النهضة العربية، ص84 (الهامش).



لكن أشهر الأسماء المعروفة لدراسة العقيدة ومسائلها هو «علم الكلام». ويورد الدارسون اجتهادات شتّى في تحليل مدلول هذه التسمية وتاريخ استعمالها[1]. تحدّث بعضهم[2] عن أسباب تسمية هذا الفن بعلم الكلام، فذكرها وفق التسلسل الآتي:

1 - لأن عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا وكذا.

2 - ولأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه، وأكثر نزاعاً وجدالاً، حتى إن بعض المتغلبة قتل كثيراً من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن.

3 - ولأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلسفة.

4 - ولأنه أول ما يجب من العلوم التي تعلم وتُتَعلَّم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثمّ خصّ به ولم يطلق على غيره تمييزاً له.

5 - ولأنه إنما يتحقّق بالمباحثة وإدارة الكلام بين الجانبين، وغيره قد يتحقّق بالتأمل ومطالعة الكتب.

6 - ولأنه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً، فيشتدّ افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والردّ عليهم.

7 - ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم، كما يقال للأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام.

8 - ولابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية، أشدّ العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلاً فيه، فسمي الكلام المشتقّ من الكلم وهو الجرح.

وأشار الايجي إلى احتمال أنه إنما «سمي الكلام لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة..»[3].

وأضاف مصطفى عبدالرازق احتمالين إلى ما تقدّم، استظهرهما من الأحاديث والآثار، فذهب في الاحتمال الأول إلى أن تسمية الكلام جاءت من كون «الكلام ضد

---

(1) حول مفهوم وتسمية «علم الكلام» راجع: المصدر السابق، ص84 (الهامش). التهانوي، محمدعلي؛ كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، بيروت، مكتبة لبنان، ناشرون. ط1، 1996م، ج1، ص29. الأحمد نكري، عبدالنبي بن عبدالرسول؛ جامع العلوم في اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط 2، 1975م، ج 3، ص133. التفتازاني؛ سعد الدين، شرح العقائد النسفية، طبعة حجرية، 1304هـ ص 5 - 7. صبحي، أحمد محمود؛ في علم الكلام: دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، القاهرة، دار النهضة العربية، ط 5، 1985، ج1: ص 18 - 20.

(2) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص 5 - 7.

(3) الايجي، المواقف، استانبول، 1286 هـ ص 16.



السكوت، والمتكلمون كانوا يقولون حيث ينبغي الصمت، اقتداء بالصحابة والتابعين الذين سكتوا عن المسائل الاعتقادية لا يخوضون فيها»[1].

أما الاحتمال الآخر، فيعود منشأ التسمية فيه إلى أن الكلام مقابل الفعل، «كما يُقال فلان قوّال لا فعّال، والمتكلمون قوم يقولون في أمور ليس تحتها عمل... فكلامهم نظري لفظي لا يتعلّق به فعل، بخلاف الفقهاء الباحثين في الأحكام الشرعية العملية»[2].

والذي يبدو لنا أن الاحتمال الأخير، الذي ذكره الشيخ عبدالرازق، هو أقرب الوجوه إلى نشأة هذا العلم تأريخياً؛ لأن قضايا علم الكلام اكتسبت طابعاً نظرياً تجريدياً منذ ولادتها - وإن نشأ بعضها في أفق أسئلة أفرزتها التجربة السياسية، كمسألة حكم مرتكب الكبيرة - وترسّخت النزعة التجريدية في علم الكلام بمرور الزمن، وظلت على الدوام إحدى الثغرات لعجز علم الكلام وقصوره عن الالتحام بواقع المسلم.

إلاّ أن بعض الباحثين يميل إلى أن سبب التسمية نشأ من الاحتمال الثاني، أي «لأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثر نزاعاً وجدلاً»، وأما سائر الاحتمالات المذكورة فلا تخرج عن كونها «مماحكات لفظية لا معنى لها»[3]. ويبدو هذا القول وجيهاً، لولا أن مصطلح الكلام والمتكلمين ورد في بعض الآثار قبل احتدام الجدل حول كلام الله، ومن ثمّ تطوّرت هذه المسألة إلى ما عُرف بخلق القرآن فيما بعد. فقد أشارت نصوص تنتمي إلى ما يناهز منتصف القرن الثاني الهجري إلى هذه التسمية، منها ما ورد في قصة تردّد ابن أبي العوجاء عن مناظرة الإمام جعفر الصادق، لمّا جاء لمناظرته، فقال له الإمام: لماذا لا تتكلّم؟ فأجاب بقوله: «إني شاهدت العلماء، وناظرت المتكلمين، فما تداخلني هيبة قطّ مثلما تداخلني من هيبتك»[4]. ولولا استقرار مصطلح الكلام وتداوله، لما استعمل الجاحظ مثلاً هذه التسمية عنواناً لبعض رسائله[5].

---

(1) عبدالرازق؛ مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص 267.

(2) المصدر السابق، ص 268.

(3) بدوي، عبدالرحمن؛ مذاهب الإسلاميين، بيروت، دار العلم للملايين، ط 3،1983،ج1، ص32.

(4) الكليني، محمد بن يعقوب؛ الكافي، ج1، ص59-60 (كتاب التوحيد). وانظر أيضاً: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ق2، ص840- 841

(5) الجاحظ، عمرو بن بحر؛ (فصل من صدر كتابه في صناعة الكلام)، في: رسائل الجاحظ، بتحقيق وشرح: عبدالسلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط1، 1979. وانظر أيضاً: رسائل الجاحظ الكلامية، تحقيق وتقديم: د. علي بو ملحم. بيروت، دار و مكتبة الهلال، 2002.



وهذا يدعونا لاستبعاد ما ذكره أحمد أمين أيضاً[1]، تبعاً لصاحب الملل والنحل[2]، من أن تسمية الكلام تأخرت عن نقل التراث الفلسفي اليوناني إلى العربية أيام المأمون. لأن هذه التسمية شاعت في الحياة الفكرية، وأصبحت يوصف بها بعض الدارسين المهتمين بالشأن العقائدي، مثلما يحكي لنا النصّ المتقدّم وغيره من النصوص، قبل أن تترجم الفلسفة اليونانية.

مناهضة علم الكلام

منذ الأيام الأولى لولادة التفكير الكلامي، انبرى لمناهضته مجموعة من رجال الحديث، الذين قاوموا أية محاولة لتدبّر النصوص المتشابهة وتأويلها، وأسرفوا في إلصاق شتّى التهم بمن يحاول ممارسة هذا اللون من التفكير، بقطع النظر عن النتائج التي ينتهي إليها، حتى أمسى شعارهم «فرّ من الكلام، في أي صورة يكون، كما تفرّ من الأسد»[3]. بل نقل عن الإمام مالك بن أنس 179هـ حظر السؤال في بعض المسائل، واعتبار مثل هذا السؤال بدعة، فحين سئل عن كيفية الاستواء على العرش؟ أجاب: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»[4]. ولهذا وسم مالك بن أنس جميع الذين يتعاطون التفكير والحديث في ذات الباري وصفاته بالمبتدعين، وكان يحذر من هذه البدع ويقول: «إياكم والبدع، قيل يا أبا عبد الله وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته، ولا يسكتون عمّا سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وكان يقول: من طلب الدين بالكلام فقد تزندق»[5].

وعقيب مالك، ناهض الامام الشافعي (204هـ) أيضاً المنحى الكلامي في التفكير، فشنّ حملة عنيفة على المتكلمين، وبالغ في التشنيع على هذا اللون من التفكير، فنقل عنه قوله بعد مناظرته مع أحد هؤلاء: «لقد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما توهمته قط، ولأن يُبتلى المرء بجميع ما نهى الله عنه، سوى الشرك، خير من أن

---

(1) أمين، أحمد؛ ضحى الإسلام، بيروت، دار الكتاب العربي، ج 3، ص 10.
(2) الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص32.
(3) جولد تسيهر، إغناس، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى وصاحبيه، القاهرة، دار الكتاب المصري، 1946م، ص 114.
(4) السبكي، عبدالوهاب بن تقي الدين: طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة، 1909م، ج 3، ص126.
(5) السيوطي، جلال الدين؛ صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ص 96.



يُبتلى بالكلام»[1]. كما نقل عنه قوله: (ولو يعلم الناس ما في علم الكلام من الأهواء، لفرّوا منه فرارهم من الأسد، وقوله أيضاً: حكمي في أهل الكلام، أن يُضربوا بالجريد، ويُطاف بهم في العشائر والقبائل، ويُقال: هذا جزاء من ترك السنة وأخذ في الكلام)[2]. وينسب للشافعي قول حانق يحذّر فيه أبا إبراهيم المزني لما سأله بمسائل نهج فيها منهج أهل الكلام، فقال له الشافعي: «يابني! هذا علم إن أنت أصبت فيه لم تُؤجر، وإن أنت أخطأت فيه كفرت»[3].

ثم جاء من بعده الامام أحمد بن حنبل (241هـ) فاقتفى السبيل نفسه، وأسرف في مقارعة التفكير الكلامي، حتى زجّ نفسه في سجالات ومماحكات صاخبة مع المتكلمين، قادته في خاتمة المطاف إلى أن يُضرب بالسوط في مناظرته مع ابن أبي داود حول مسألة خلق القرآن[4]. ونُقلت عن ابن حنبل أقوال تكفيرية قاسية في ذم الكلام والمتكلمين، منها قوله: «لا يفلح صاحب كلام أبداً، ولا ترى أحداً ينظر في الكلام إلاّ وفي قلبه مرض»[5]. وقوله: «علماء الكلام زنادقة»[6].

وواصل الحنابلة من بعده مناهضة علم الكلام تبعاً لنهج إمامهم، فخاضوا صراعات حادّة مع أصحاب الكلام، واعتمدوا سلاح التكفير في هذا الصراع، وبات تراثهم رافداً تُستقى منه فتاوى تكفير فرق المسلمين، تلك الفتاوى التي عملت على تعميق انقسامات الأمة، وظلّت إلى الآن تُجهض مساعي الحوار والتفاهم بين المذاهب الإسلامية.

تغلغلت أفكار التيار المناهض للكلام في وعي عامة المسلمين، فبدأ الكثيرون منهم ينظر بارتياب للفكر الكلامي، بل تنامت هذه الحالة، وصارت العلوم العقلية برمتها يُنظر إليها بتوجّس وريبة، وأُشيع مناخ مشبع بالتهمة حول هذه العلوم، حتى اضطر ذلك بعض المهتمين بها للتمسك بالتقية والتكتم على معارفه، خشية إثارة حنق العامة، خاصة وأن بعض خصوم الكلام عمدوا إلى صياغة خطاب تحريضي ضد علم الكلام ومن يتعاطاه، وهذا ما ظهر في أسماء كتبهم، فمثلاً كتب أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي (481هـ) كتاباً بعنوان «ذم الكلام وأهله»، وكتب الغزالي

---

(1) الرازي، فخر الدين؛ مناقب الإمام الشافعي، مخطوطة الأزهر بالقاهرة، برقم خاص 3936، وعام 16171، ص 65- 66.

(2) كبرى زاده، طاش؛ مفتاح السعادة، طبعة حيدرآباد، ج 2، ص26.

(3) السبكي، طبقات الشافعية، مصدر سابق، ج 1، ص241.

(4) المرتضى، أحمد بن يحيى؛ طبقات المعتزلة، تحقيق، سوسنة ديفلد - فلزر، بيروت، دار المنتظر، ط2، 1988م، ص 124- 125.

(5) كبرى زاده، مفتاح السعادة، مصدر سابق، ج 2، ص26.

(6) الغزالي، أبو حامد؛ قواعد العقائد، ص87.



(505هـ) كتاب «إلجام العوام عن علم الكلام»، وكتب موفق الدين بن قدامة المقدسي (620هـ) كتاب «تحريم النظر في كتب أهل الكلام».

ومن الآفات التي تعرض لها علم الكلام في وقت مبكر هي كثرة المتطفلين عليه، مع انهم ليسوا من الخبراء المختصين. وهم الذين وصفهم الجاحظ (255هـ) بقوله: «وصناعة الكلام كثيرة الدخلاء والأدعياء، قليلة الخلص والأصفياء والنجابة فيها غريبة، والشروط التي تستحكم بها الصناعة بعيدة سحيقة؛ ولدعي القوم من العجز ما ليس لصحيحهم، ولردي الطبع في صناعة الكلام من ادعاء المعرفة ما ليس للمطبوع عليها منهم، بل لا تكاد تجده إلا مغموراً بالحشوة مقصوداً بمخاتل السفلة»[1].

التسلط في فرض الآراء الكلامية

تبلور في ذلك العصر الكثير من الاجتهادات الكلامية، وتباينت مواقفها، وتحدّثت في شتى المسائل، مما يرتبط بالذات والصفات والأفعال، والخير والشر، والجبر والاختيار، واختلفت الآراء في كل واحدةٍ من هذه المسائل بنحوٍ سادت المشهد الثقافي تعدديةٌ فكرية وحيوية في النقاش والمناظرة، وأسهم قطاع واسع من المتكلمين وتلامذتهم، بوجهات نظرهم في مختلف المسائل، ولم يعد التفكير الكلامي حكراً على طبقة خاصة، تمنح نفسها حريات شاملة فيما تسلب سواها حق التفكير، وإنما كان ينخرط في حلقات المتكلمين كل من ينشد التأهيل والخبرة في علم الكلام.

لقد كان الجاحظ وعلماء المعتزلة يبجّلون صناعة الكلام، ويرون لها أهمية فائقة. إذ كتب الجاحظ يصف هذه الصناعة: «إن صناعة الكلام علق نفيس، وجوهر ثمين، وهو الكنز الذي لا يفنى ولا يبلى، والصاحب الذي لا يمل ولا يغل، وهو العيار على كل صناعة، والزمام على كل عبارة، والقسطاس الذي به يستبان نقصان كل شيء ورجحانه، والراووق الذي به يعرف صفاء كل شيء وكدره، والذي كل أهل علم عليه عيال، وهو لكل تحصيل آلة ومثال... وأي شيء أعظم من شيء لولا مكانه لم يثبت للرب ربوبية، ولا لنبي حجة، ولم يفصل بين حجة وشبهة، وبين الدليل وما يتخيل في صورة الدليل. وبه يعرف الجماعة من الفرقة، والسنة من البدعة، والشذوذ من الاستفاضة»[2].

وكان لتوفر هامش حرية للتفكير أثر بالغ في نمو وازدهار عدة تيارات فكرية، من

---

(1) الجاحظ، عمرو بن بحر؛ (فصل من صدر كتابه في صناعة الكلام)، في: رسائل الجاحظ، بتحقيق وشرح: عبدالسلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط1، 1979، ج4: ص 248.

(2) المصدر السابق، ج4: ص 244.



أبرزها الشيعة والمعتزلة والأشاعرة، ويضم كل تيار أجيالاً متتالية من المجتهدين في علم الكلام، الذين اشتغلوا بترسيخ وتطوير مدارسهم الكلامية، وغالباً ما تجاوزوا الرؤى - وربما بعض الأسس التي صاغها أسلافهم - حتى اشتهر لديهم ظهور أكثر من اتجاه في إطار المدرسة الواحدة، كما عرفت ظاهرة استقلال التلميذ عن أستاذه وعدم تقليده له، وربما مناقشته والرد على آرائه، وتبنّي مواقف كلامية لا تتطابق مع متبنيات أستاذه. ومراجعة سريعة للتراث الكلامي، ترينا عدداً وفيراً من المؤلفات، مما نقض فيها التلميذ آراء أستاذه.

ولولا توفّر أرضية مناسبة، وشيوع تقاليد ثقافية ترعى حق الاختلاف، وتؤمن بالتعددية الفكرية، لما وجد ذلك المناخ العلمي، الذي تبلورت فيه أبرز المدارس الكلامية في التاريخ الإسلامي.

غير أن هامش الحرية بدأ يذبل ويضمحل، حين طغت روح التكفير في ذهن فقهاء القصر السلطاني، وتعاون المتوكّل العباسي (232 - 247هـ) مع أولئك الفقهاء، وفرض ترسيمة كلامية محدّدة، منحها المشروعية، فيما حظر أية وجهة نظر خلافية في مقابلها.

وفي الحقبة التالية ساد الموقف التسلطي في فرض الآراء الكلامية، وتصنيف أية محاولة لا تلتقي مع الموقف الأيديولوجي للسلطة ووعّاظها، بوصفها ابتداعاً ومروقاً وانشقاقاً على وحدة الأمة[1]، وجرى تقنين هذا الموقف الأيديولوجي بنص كتبه القادر بالله (381 - 442هـ) واشتهر باسم «الاعتقاد القادري القائمي»[2].

تبنّى هذا الميثاق الاعتقادي رؤيةَ الحنابلة، وانحاز بإسراف إلى مواقفهم، بينما استهدف بقية المسلمين، واستباح دماء بعضهم، لمجرد تمسّكهم بمعتقد يخالف ما جاء فيه، فمثلاً ورد فيه أن «من قال إنه «القرآن» مخلوق على حال من الأحوال فهو كافر، حلال الدم بعد الاستتابة منه»[3]. وعندما أخرج القائم بأمر الله «الاعتقاد القادري» سنة (432هـ) وقرئ في الديوان، بحضور الزهاد والعلماء، كان «ممن حضر الشيخ أبو الحسن علي بن عمر القزويني، فكتب خطه تحته، قبل أن يكتب الفقهاء،

---

(1) - طالما تم توظيف مقولة (وحدة الأمة) كذريعة لإجهاض أي اجتهاد أو رأي جديد أو تأويل يخرج على المدونة الرسمية التي تفرضها السلطات السياسية والروحية للاعتقاد.

(2) جورج طرابيشي. مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام. بيروت: دار الساقي،1998،ص95.

(3) ابن الجوزي. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. بيروت: دارصادر، ج 8:ص109 - 110.



وكتب الفقهاء[1] خطوطهم فيه: إن هذا اعتقاد المسلمين، ومن خالفه فقد فسق وكفر»[2].

وذكر ابن الجوزي أن القادر بالله استتاب المعتزلة سنة 408هـ «فأظهروا الرجوع، وتبرؤوا من الاعتزال، ثم نهاهم عن الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والرفض والمقالات المخالفة للإسلام، وأخذ خطوطهم بذلك، وامتثل يمين الدولة وأمين الملة ابو القاسم محمود أمر القادر بالله، واستن بسننه في أعماله التي استخلفه عليها، من خراسان وغيرها، في قتل المعتزلة والرافضة والاسماعيلية والقرامطة والجهمية والمشبهة، وصلبهم وحبسهم ونفاهم، وأمر بلعنهم على منابر المسلمين، وإبعاد كل طائفة من أهل البدع، وطردهم من ديارهم، وصار ذلك سنة في الإسلام»[3].

ومن المؤسف أن تشيع نزعةُ التكفير في تلك الحقبة، وتستهتر السلطة في ملاحقة أفكار الناس وتفتيش معتقداتهم، فتصلّبهم وتلعنهم لمجرد خروجهم على معتقد الحاكم.

كان «الاعتقاد القادري» أخطر وثيقة تصادر حق التفكير وحرية فهم العقيدة، جرى تداولها مدة ليست قليلة، وصار من التقاليد المتعارفة أن تتكرر تلاوتها كل مرة في المناسبات الهامة وقتئذٍ، وحرصت السلطة على إسباغ المشروعية على هذا الاعتقاد، عبر حشد فتاوى وآراء جماعة من الفقهاء والمحدثين، ففي سنة 460هـ تلي «الاعتقاد

---

(1) لم يسجل تاريخ الإسلام أن فيلسوفاً أو متصوفاً كان سبباً في سفك دماء الفقهاء أو غيرهم من علماء الإسلام، لكن من صُلب أو قُتل من الفلاسفة والمتصوفة مثل الحلاج وشيخ الإشراق السهروردي وغيرهما، كانوا ضحية فتاوى فقهاء. وظل بعض الفقهاء أقرب للسلاطين والخلفاء من كل الفلاسفة والمتصوفة. وكان بعضهم يتنعمون في بلاطهم، فيما كان الفلاسفة والمتصوفة في الغالب فقراء، بل إن المتكلمين أيضاً كانوا يكابدون ظروفاً معاشية غير مريحة في حياتهم. يشرح الجاحظ (إدبار الدنيا عن علم الكلام، وإقبالها إلى الفتيا والأحكام)، بقوله: «إنه لو لم يكن في المتكلمين من الفضل إلا أنهم قد رأوا إدبار الدنيا عن علم الكلام، وإقبالها إلى الفتيا والأحكام، وإجماع الرعية والراعي على إغناء المفتي، وعلم الفتوى فرع؛ وإطباقهم على حرمان المتكلم، وعلم الكلام أصل، فلم يتركوا مع ذلك تكلفه، وشحّت نفوسهم عن ذلك الحظ، مخافة إدخال الضيم على علم الأصل، وإشفاقاً من أن لا تسع طبائعهم اجتماع الأصل والفرع، فكان الفقر والقلة آثر عندهم مع إحكام الأصول، من الغنى والكثرة، مع حفظ الفروع، فتركوا أن يكونوا قضاة، وتركوا القضاة وتعديلهم، وتركوا أن يكونوا حكاماً، وقنعوا بأن يحكم عليهم، مع معرفتهم بأن آلتهم أتم، وآدابهم أكمل، وألسنتهم أحد، ونظرهم أثقب، وحفظهم أحضر، وموضع حفظهم أحصن». الجاحظ، (فصل من صدر كتابه في صناعة الكلام)، في: رسائل الجاحظ، ج4: ص 249 – 250.

(2) المصدر السابق. ج8، ص109.

(3) المصدر السابق. ج7: ص287.



القادري» في الديوان بناء على طلب الفقهاء وأعيان أصحاب الحديث، الذين أجمعوا على أنّ من لا يُكفِّر من يُكفِّرهم «الاعتقاد» فهو كافر[1].

لقد عملت تلك المواقف الأيديولوجية السلطانية على تأمين بيئة تزدهر فيها «الأخبارية العقائدية»، التي تستند إلى ظواهر النصوص كمرجعية في تقرير المعتقد، وتفهم آيات القرآن الكريم والأخبار المروية عن النبي (ص) فهماً حرفياً قشرياً متحجّراً، من دون أن تتيح للذهن فرصة في تدبر الكتاب وتأمل الأحاديث، وتأويل ما تشابه منها.

وبمرور الأيام اتّسع نفوذ ذلك التيار الظاهري في الاعتقاد، وظل على الدوام مصدراً للمواقف الصارمة العنيفة تجاه عامة المسلمين، من الذين ينهجون نهجاً مغايراً، ويستندون إلى العقل في فهم وتحليل قضايا المعتقد، ويمارسون الاجتهاد الكلامي، ويرفضون الترسيمات الأيديولوجية الجاهزة، ويحرصون على غربلة ومحاكمة الآراء الكلامية، واصطفاء ما ينهض الدليل على إثباته، ونفي ما سواه.

وتواصلت مواقف تيار «الأخبارية العقائدية» في مناهضة محاولات عقلنة البحث العقائدي، وتطوير بنية علم الكلام، ولم يكفّ هذا التيار عن الدعوة لإقصاء الموروث الكلامي بتمامه، والتخلّص بالتالي من الجهود العقلية الغزيرة، التي تمثّل واحدة من أبرز تجليات العقل الإسلامي في تعاطيه مع الوحي. يكتب أحد دعاة هذا التيار: «لم يلحق بالدين ضرر بعداوة الحكماء والفلاسفة، مثلما لحق به بسبب أصدقائه الجهلاء، وهم المتكلمون، وهم لا شك أعداؤه الحقيقيون، وإني أقول ولا أخاف في ذلك لومة لائم: إن الجزء الكبير من علم الكلام يستحق أن يحرق كلياً، وعلى الأكثر يستحق أن يحفظ في متحف، ليكون عبرة ودرساً للآخرين»[2].

إنّنا لا ننكر أن علم الكلام يعبر عن فهم المتكلمين للعقيدة، وفهمهم - كأي معرفة بشرية - يصطبغ بطبيعة الزمان والمكان، والنمط الحضاري للحياة، ومستوى تطوّر العلوم والمعارف الأخرى، وأن انتماء علم الكلام للاسلام إنّما هوكانتماء المعارف الأخرى له، أي بمعنى: إنه معرفة أنتجها المسلمون، مثلما أنتجوا الفلسفة، والتصوف والعرفان، والفنون، والآداب، وغيرها. ولا يبرّر انتاج المسلمين لتلك المعارف تعاليها على النقد والمراجعة؛ لأنّ انتسابها إلى الإسلام ليس سوى كونها ولدت في فضاء الاجتماع الإسلامي، وفي سياق مسار حضارة المسلمين. ولعل علم الكلام من أوضح ما أنجزه عقل المسلمين، في تشبّعه بالمؤثرات السياسية والثقافية المختلفة للمحيط

---

(1) المصدر السابق. ج9: ص124.

(2) عبد الباري الندوي. الدين والعلوم العقلية. ترجمة: واضح الندوي. ط1، 1398هـ ص 42، (سلسلة نحو وعي إسلامي).



الذي ولد فيه، وهذا ما يحكيه الاختلاف والتباين الفاحش في المقولات الكلامية.

لكن أهمية الاجتهاد في علم الكلام تكمن في إطلاق حرية الاجتهاد العقائدي. واختلاف المقولات ووفرتها تجسّد وجهات نظر متنوعة أفضى لها التفكير الكلامي، مضافاً إلى أنّها علامة فارقة على منح كل مسلم الحق في اختيار عقيدته، بل وحرمة تقليد غيره في المعتقد.

إن تحريم التفكير الكلامي، والاقتصار على ظاهر النصوص، ومنع أية محاولة لعقلنة الفهم العقيدي، يفضي إلى تعطيل الاجتهاد الكلامي، وشيوع نزعة نصوصية أخبارية تبنّاها المحدِّثون، وروّج لها ودعمها بعض الخلفاء الأمويين في فترة مبكرة من التاريخ الإسلامي، وبالتالي سيادة التقليد في أصول الدين، بالرغم من أن هذا النوع من التقليد، لم يقل بجوازه أحد سواهم؛ فقد أجمع المتكلمون على منع التقليد في الأصول، واستدلّوا بالعقل تارة وبالكتاب الكريم تارة أخرى. قال أبو منصور الماتريدي: «إن التقليد ليس مما يُعذر صاحبه، لإصابة مثله ضده»[1].

ويكتب القاضي عبدالجبار الهمذاني في بيان فساد التقليد: «إن القول به يؤدي إلى جحد الضرورة؛ لأن تقليد من يقول بقدم الأجسام ليس بأولى من تقليد من يقول بحدوثها، فيجب إما أن يعتقد حدوثها وقدمها وذلك محال، أو يخرج عن كلا الاعتقادين، وهو محال أيضاً... ويدل على ذلك أنه تعالى لم يقتصر في كتابه في التوحيد والعدل وسائر المذاهب على ذكر الخبر عنها، بل نبه عن طريق الظن فيها، ولو كان التقليد حقاً لوجب تقليده تعالى، ولاستغنى عن طريق البيان في ذلك، ولوجب أن يقتصر صلى الله عليه أيضاً على الدعاوى دون إقامة البراهين»[2].

ونقل الشوكاني عن أبي الحسين القطان قوله: «لا نعلم خلافاً في امتناع التقليد في التوحيد. وحكاه السمعاني عن جميع المتكلمين وطائفة من الفقهاء. وقال إمام الحرمين في الشامل: لم يقل أحد بالتقليد في الأصول إلاّ الحنابلة. وقال الإسفراييني: لا يخالف فيه إلا أهل الظاهر»[3].

ويقول العلامة الحلّي: «أجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية، وما يصح عليه وما يمتنع عليه، والنبوة والإمامة والمعاد، بالدليل لا

---

(1) أبومنصور الماتريدي. كتاب التوحيد. تحقيق: د. فتح الله خليف. القاهرة: دار الجامعات المصرية، ص3.

(2) القاضي عبد الجبار الهمذاني. المغني في أبواب التوحيد والعدل: النظر والمعارف. تحقيق: د. ابراهيم مدكور. ج12: ص123 – 126.

(3) الشوكاني. إرشاد الفحول. ص265 – 266.



بالتقليد»[1]. ويذكر في موضع آخر: «المسألة إما أن تكون من باب الأصول، أو من باب الفروع، فالأول لا يجوز التقليد فيه إجماعاً، واستدل على ذلك بالعقل والكتاب»[2].

وقال صاحب معالم الدين: «والحق منع التقليد في جميع أصول العقائد، وهو قول جمهور علماء الإسلام، إلاّ من شذ من أهل الخلاف، والبرهان الواضح قائم على خلافه فلا التفات اليه»[3].

ولا نريد أن نسرف في حشد أقوال العلماء الذين منعوا التقليد في الأصول، ولكن كنا نود أن نشير إلى الإجماع على هذه المسألة، في مقابل التيار الظاهري المناهض للتفكير الكلامي.

ويبدو أن هذا التيار انبعث من جديد في الجماعات السلفية التي تستغرق في القشور، فيما تضحّي بروح الشريعة والمقاصد الكلية للدين، وتستأنف الفهم الحرفي للنصوص - الذي يغيّب العقل ويتجاهل العصر وما يحفل به من متغيرات شتى - وتُقدّم صورة منفرة للإسلام. والسمة المميزة لهذه الجماعات هي التمسك بتقليد وحفظ آراء وفتاوى الرجال الماضين، وغلق باب الاجتهاد في العقيدة والشريعة، وكأن الحياة ساكنة، والزمان يُكرّر نفسه، وكأن الماضين امتلكوا الحقيقة الكلية، وادركوها بسائر أبعادها، ولا وظيفة لنا إلاّ اقتفاء أثرهم في كل شيء. ولم يتنبه هؤلاء إلى أن ذلك تبسيط في تصوّر حركة الزمان، ومحاولة ساذجة لاختزال عصور عديدة من التطور والتغيير في الحياة، فإنه كُلّما تنامى واتسع نطاق التغيير الاجتماعي والتحولات المختلفة في الحياة؛ لا بد أن يتنامى نطاق الاجتهاد، ويتسع أفقياً وعمودياً تبعاً للمكاسب الجديدة في المعرفة، وتراكم معطيات الواقع وتنوعها.

ركود علم الكلام

علم الكلام كغيره من العلوم الإسلامية، تأثّر في نشأته ومساره بمجمل الأحوال السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والإثنية في الاجتماع الإسلامي، فعندما يكون المجتمع في حالة نهوض؛ يتشكّل الإطار الاجتماعي الملائم لنمو المعرفة وتطور العلوم، فينمو ويتكامل التفكير الكلامي كغيره من أبعاد التفكير الديني في الإسلام الأخرى. أما إذا دخل المجتمع مسار الانحطاط، فسوف يتداعى الإطار

---

(1) العلامة الحلي. الباب الحادي عشر. تحقيق: د. مهدي محقق. مشهد: 1410هـ ص3 - 4.

(2) العلامة الحلي. مبادئ الوصول إلى علم الأصول. ص246 - 247.

(3) جمال الدين حسن العاملي. معالم الدين وملاذ المجتهدين. تحقيق: عبد الحسين البقال. قم:1414هـ ص532.



الاجتماعي لتطور المعرفة، وتسود حالة من تشتت العقل وتشوّه رؤاه، تدخل معها معارف الدين وعلومه مسار الانحطاط، تبعاً لما عليه أحوال المجتمع، فيتراجع دور العقل، ويضمحل التفكير الكلامي، وتغدو المحاولات الجديدة استئنافاً للمحاولات الماضية، لا تتخطّى إشكالياتها ومسائلها، بل وبيانها وأساليب تعبيرها.

وكما أشرنا، فقد اصطبغ علم الكلام بألوان الثقافات المحلية في المجتمعات الإسلامية، ولم يتحرر من تأثيرات الموروث في أي مجتمع مسلم ظهر فيه. وبوسعنا ملاحظة ذلك بوضوح في أنماط الاعتقاد والشعائر والطقوس التي يتلوّن بها التدين في كل مجتمع مسلم.

إن مراجعة سريعة لمسار التفكير الكلامي عبر أربعة عشر قرناً، تدعونا للوقوف عند عدة مراحل مرّ من خلالها هذا التفكير، ففي المرحلة الأولى التي امتدت من القرن الهجري الأول إلى القرن الثالث، كان التفكير الكلامي يتحرك في مداراتِ ما يستجد من استفهامات، ويسعى لصياغة مقولاتٍ وبناء قواعد ومرتكزات أساسية للاعتقاد. ومنذ القرن الثالث انتهج المتكلمون نهجاً آخر، توغل معه الفكر الكلامي أفقاً جديداً، ودشّنت فيه مرحلة تالية، اشتغل فيها المتكلمون ببناء علم الكلام، وتأسيس مدارسه واتجاهاته المعروفة في التاريخ الإسلامي. وتمخّضت جهود علماء الكلام عن تبلور المدارس الثلاث الكبرى في الكلام: «المعتزلة والشيعة والأشاعرة».

لكن ازدهار التفكير الكلامي لم يمض في درب لاحب، من دون أن يدخل في متاهات من الجدل والسجالات، التي أسهم فيها مناوئو علم الكلام بدور تحريضي واسع، مضافاً إلى تسييس المواقف الكلامية، وانتقال المناظرات من دور العلم «وهي المساجد وقتئذ» إلى قصور السلاطين، مثلما جرى في مسألة خلق القرآن وغيرها، حتى انتهى ذلك إلى تصفية مدرسة الاعتزال والقضاء عليها قضاء تاماً بقرار سياسي في فترة لاحقة.

غير أن هذا المخاض الذي التهم التفكير الكلامي، واستنزف الطاقة العقلية لعلماء الكلام سنوات طويلة، لم يعطل هذا التفكير، وإنما استطاع التفكير الكلامي أن يجتاز هذا المخاض بمعاناة بالغة وجهود شاقة، وظهرت في القرون: الرابع والخامس والسادس والسابع أهم المدونات الكلامية، مثل «المغني» للقاضي عبدالجبار الهمداني (415هـ)، وأخيراً «التجريد» لنصير الدين الطوسي (672 هـ)، الذي كان خاتمة للمرحلة الثانية في مسار التفكير الكلامي، ولعب دوراً بارزاً في تأسيس الفلسفة الكلامية، التي تبدو كأنها خالية من شوائب وزيادات وإضافات المتكلمين المصطرعة مع تيار الفلسفة، حتى امتد تأثيره إلى زمان يتاخم عصرنا الحديث، ولقد صار كتاب



«التجريد» منذ الربع الأخير للقرن السابع نموذجاً يترسمه المؤلفون في علم الكلام، ومن أمثال ذلك الكتب المعتمدة فيه عند الباحثين، ككتاب «المواقف» لعضد الدين الإيجي (756هـ)، وكتاب «المقاصد» لسعد الدين التفتازاني (792هـ)، وكتاب «المجلي» لابن أبي جمهور الاحسائي (901هـ)[1].

ولم يشهد التأليف في علم الكلام أعمالاً إبداعية بعد ظهور كتاب الطوسي «التجريد»، وظلت سائر المؤلفات المتأخرة عنه إما شروحاً له ولمتون الكلام السابقة، وأما مدونات ومتوناً جديدة، غير أنها ما فتئت تكرر آراء وفهم تلك المدونات ومسائلها.

وكان ذلك إيذاناً بانتقال علم الكلام إلى مرحلة ثالثة، بدأت بركود التفكير الكلامي واستئنافه للتراث الكلاسيكي، وتواصلت هذه المرحلة مدة طويلة تناهز خمسة قرون - من القرن التاسع إلى نهاية الثالث عشر الهجري - تعطّل فيها التفكير الكلامي، ولم تتجاوز اهتمامات الدارسين ألفاظ التراث الكلامي ومعمياته وألغازه، فأسرفوا في تدوين الهوامش والشروح التوضيحية، وبهرتهم براعة القدماء في اختزال الأفكار وتكثيف النصوص، فشاع لديهم شعور موهوم بأن الآراء التي تحكيها تلك النصوص هي آراء أبدية، يجب تعميمها لكل زمان، ولا يجوز أبداً التفكير خارج مداليلها وفحواها، واستحالت مهمة المهتمين بهذا العلم إلى حراسة متونه، والمبالغة في اطرائها وتهويل مضمونها، ومقاومة أية محاولة للتفكير خارج مداراتها.

لكن في نهاية القرن الثالث عشر الهجري ظهرت إرهاصات انبعاث، مع تبلور أسئلة جديدة تؤشر إلى استفاقة التفكير الكلامي، فدبّت الحياة من جديد في علم الكلام، وحاول أن يغادر حالة السكون التي لبث فيها عدّة قرون، واستهل جماعة من المهتمين بدراسة هذا العلم عهداً جديداً، بدأ بإحياء علم الكلام واستدعائه إلى العصر الحديث، ثمّ تلا ذلك العمل على إعادة بنائه وتحديثه.

قصور علم الكلام التقليدي

قبل أن نمضي في الحديث إلى المرحلة الجديدة، التي يسعى جماعة من المفكرين أن ينتقل إليها التفكير الكلامي، نود أن نلمح بإيجاز إلى شيء من مناشئ قصور علم الكلام التقليدي عن الوفاء بالمتطلبات العقيدية للمسلم اليوم.

وهنا ينبغي التذكير بما وردت الإشارة إليه في فقرة سابقة، وهو أن علم الكلام كغيره من العلوم الإسلامية تحكّمت في مساره وتحديد وجهته مجموعة المكونات

---

(1) الأعسم، د. عبد الأمير، الفيلسوف نصير الدين الطوسي مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي، بيروت، دار الأندلس، ط 2، 1980، ص149 - 154.



والعناصر التي واكبت نشأته، وتلك العناصر كما هو معلوم تنتمي إلى عصر مضى وانقضى، ولم يبقَ منه سوى ما حفظه لنا التاريخ، ولم يكن التفكير الكلامي الذي ولد في ذلك العصر إلاّ مرآة لحياة الاجتماع الإسلامي، ارتسمت فيها الأسئلة والتحديات والهموم المتداولة في ذلك الاجتماع آنذاك، فلماذا نسعى لتعميم الآراء والمقولات الكلامية، التي تبلورت في فضاء تلك الأسئلة والتحديات؟ ولماذا لا يخوض علم الكلام اليوم في أسئلة حياتنا الراهنة، وهي بلا شك أسئلة تنبثق من تحديات وهموم نمط حياةٍ يختلف عن نمط الحياة الذي انبثقت عنه التحديات الماضية اختلافاً تاماً؟

في ضوء ذلك ينبغي أن نشير إلى أبرز أبعاد القصور في التراث الكلامي، بغية اكتشاف مبررات تجاوز الكلام التقليدي، وإعادة بناء التفكير الكلامي في إطار استفهامات العصر ومعارفه. وهو ما نسعى لإيجازه فيما يلي:

1ـ هيمنة المنطق الأرسطي:

بالرغم من رفض المتكلمين للفلسفة وطرائق تفكير الفلاسفة، لكنهم قبلوا المنطق الأرسطي، وتعاملوا معه كمسلّمات أساسية في البحث الكلامي، واستندوا إليه في بناء علم الكلام، وركزوا على القياس الأرسطي وأشكاله، كقوالب أساسية في الاستدلال على المقولات والمسائل والآراء، بحيث أضحى الخصمان يحاول كل منهما نقض حجّة الآخر، بالتوكّؤ على أساليب المحاججة الأرسطية ذاتها، فقاد ذلك إلى خطأ المتكلمين في استعمال هذا المنطق، «فجعلوا حكم الحدود الحقيقية وأجزائها مطرداً في المفاهيم الاعتبارية، واستعملوا البرهان في القضايا الاعتبارية، التي لا مجرى فيها إلاّ القياس الجدلي، فتراهم يتكلمون في الموضوعات الكلامية كالحسن والقبح، والثواب والعقاب، والحبط والفضل، في أجناسها وفصولها وحدودها، وأين هي من الحد؟! ويستدلون في المسائل الأصولية والمسائل الكلامية من فروع الدين بالضرورة والامتناع. وذلك من استخدام الحقائق في الأمور الاعتبارية، ويبرهنون في أمور ترجع إلى الواجب تعالى، بأنه يجب عليه كذا، ويقبح منه كذا، فيحكمون الاعتبارات على الحقائق، ويعدّونه برهاناً، وليس هو بحسب الحقيقة إلاّ من القياس الشعري»[1].

ولبث المتكلم - منذ ترجمة المنطق الأرسطي حتى اليوم - يعتبر مقولات هذا المنطق ومناهجه في الاستدلال حقائق نهائية، يرقى بعضها إلى البديهيات التي لا نقاش فيها. ومع تجدّد الحياة وتوالد مشكلات معرفية وعملية متنوعة كل يوم في وعي

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين؛ الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1991م، ج 5، ص 286.



الناس، إلاّ أن بنية علم الكلام ظلت تترسّخ باستمرار في إطار ذلك المنطق وأدواته وأساليبه، وكأن كل شيء يتغير ما خلا آراء أرسطو، فإنها أفكار لا تقبل المراجعة والتقويم.

لقد اتسعت مآسي الإنسان المسلم، واضطربت حياته، وتشوه وعيه، واهتزت منظومة معارفه، فلم يعد المنطق الأرسطي يفي بمقتضيات حياته المتجدّدة، خاصة إذا لاحظنا أن هذا المنطق لا يهتم بالواقع، وإنما ترتبط الحقيقة لديه بتناسق المعطيات والمفاهيم فيما بينها في الذهن، وإن كانت لا علاقة لها بالواقع، بل ولو كانت مخالفة للواقع[1].

ويجادل البعض في أن أرسطو لم يفعل شيئاً سوى الكشف عن قوانين التفكير البشري الأبدية، التي هي مشتركة بين كل البشر، بقطع النظر عن الزمان والمكان ونمط التمدن والثقافة والمعرفة والعلوم السائدة. لكن هذه الحجة يكذّبها تاريخ المنطق ذاته، فإن الخبراء بتاريخ هذا الفن يعرفون أن للمنطق تاريخًا، مثلما لأي فن ومعرفة وعلم تاريخ، بل أن للعقل تاريخ، كما تقول الابستمولوجيا.

ومما يدلّل على ذلك، هو أن المنطق الأرسطي انسحب بالتدريج من الحياة العقلية، وتبددت سطوته على الفلسفة، منذ الاورغانون الجديد لفرنسيس بيكون (1561 – 1626)، وكوجيتو رينيه ديكارت (1596 – 1650)، مروراً بتنوير ايمانويل كانط (1724 – 1804)، ومنطق هيغل (1770 – 1831)، ومن تلاهم من الفلاسفة والمنطقيين أمس واليوم.

وقد أوضحت الفلسفة الحديثة والمعاصرة أن الذهن ليس آلة تصوير صماء صامتة، يعكس الواقع كما هو، كأنه آلة تصوير فوتوغرافية، كما يظن البعض، وإنما يعالج الذهن المعطيات التي يتلقاها فيصوغها في سياق: مقولاته، ورؤيته للعالم، وأحكامه المسبقة، وأفق انتظاره. كذلك أوضحت أن العقل هو معقولاته، ومعقولات كل عقل ليست خارج تاريخه وتاريخها، أي إن عقل أمس معقولاته هي مقولاته وأحكامه ورؤيته للعالم أمس، وهي ليست بالضرورة تتطابق مع عقلنا اليوم. المعقولات حيثما صارت حقيقتها، وتشكّلت صورتها، يصير هو، هي تصوغه طبقًا لها، وهو يصوغها طبقاً له.

المفارقة أن منطق أرسطو المستعار من الغرب (اليوناني) في الماضي، والذي ما زلنا نتعامل معه بوصفه مسلمات نهائية، نجد أشد المدافعين عنه في عالم الإسلام

---

(1) النجار، د. عبد المجيد، واقعية المنهج الكلامي ودورها في مواجهة التحديات الفلسفية المعاصرة، مجلة المسلم المعاصر، ع 60 (شوال 1411هـ – مايو 1991م) ص162.



هم أنفسهم أشد المناهضين للمنطق والفلسفة والمعارف الغربية الحديثة والمعاصرة. وكأن معطيات العقل التي استوردها الآباء من أوروبا أمس يحرم على الأبناء التعاطي معها في صيغتها المتطورة اليوم، بعد مرور أكثر من 2300 عام على تأليف أرسطو (384 ق.م. - 322 ق.م.) لمنطقه في أثينا.

ولو صح توصيف كل توظيف للمعرفة المنتجة في الغرب بأنه ضرب من التغريب، فذلك يعني أن كل الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم من مفكري الإسلام أمس، يمكننا نعتهم بالتغريبيين، ذلك أن منطق أرسطو اليوناني وفلسفة أفلاطون، والأفلاطونية الجديدة، أفاد منها ووظف بعض مقولاتها الكل، كل بحسب كتاباته، أي ستندرج تحت هذا التوصيف مؤلفات الفارابي وابن سينا وابن رشد وملا صدرا، وحتى الغزالي المناهض للفلسفة والفلاسفة، وغيرهم.

2 ـ النزعة التجريدية أو الفصام بين النظر والعمل:

تقدّمت الإشارة إلى أن موضوعات الكلام الأولى تبلورت في سياق أسئلة انبثقت إثر الصراعات السياسية في العهد الإسلامي الأول، والمحيط الاجتماعي الذي وُلدت فيه، غير أن إسراف المتكلمين في استعارة المنطق الأرسطي، وتوظيف مفاهيمه في صياغة علم الكلام فيما بعد، نجم عنه تشبع التفكير الكلامي بمنهج هذا المنطق، فانحرفت وجهته، وراح يفتش عن عوالم ذهنية مجردة، بعيدة عن الواقع وتداعياته ومشكلاته، فتغلّبت بالتدريج النزعة التجريدية الذهنية على المنحى الواقعي في التفكير الكلامي، وتحوّل علم الكلام إلى مشاغل عقلية تتوغّل في صناعة آراء ومفاهيم ومقولات لا علاقة لها بحركة الحياة وشجونها، وأمست مهمة المتكلم التفتيش في عوالم أخرى غير الحياة البشرية وعالمها، والتدقيق في مسائل افتراضية ترتكز على محاججات منطقية، من دون أن تكون لها صلة بالواقع.

ولم يقتصر أثر العقلية التجريدية على التفكير الكلامي فحسب، وإنما امتدّ أثرها إلى المشاغل الأخرى للعقل الإسلامي، فتجلّى بوضوح في العلوم الإسلامية، وما برح الفكر الإسلامي ينوء بعبء هذه النزعة إلى اليوم، فلا يكاد يتخطى عوالم الذهن، ويطل على الواقع، ويواكب التجربة البشرية وما تزخر به من آلام ومواجع وآمال ورؤى وآفاق.

إن غياب الممارسة العملية عن صياغة الأفكار، وعدم معاينة حضور الأفكار وأصداء تطبيقها في الحياة، أفضى إلى أن تغدو وظيفة التفكير الديني مجرد تمارين ذهنية صرفة، تبدأ بالذهن لتنتهي بالذهن. وهي حالة لم تقتصر على حقل معين، بل تفشّت في علم أصول الفقه، وانتقلت إلى غيره من معارف الشريعة الأخرى.



وكان إيغال العقل الإسلامي في التجريد منشأ لتغليب النظر على العمل، واعتبار العلوم النظرية أرفع من المعارف العملية، والحطّ من شأن الطبيعيات بالمقارنة مع علوم الحكمة الأخرى، وبالرغم من أن الطبيعيات أدرجت في أقسام الحكمة النظرية، لكن الاهتمام بها ودراستها كان مدعاة لأسف بعض الفلاسفة، فمثلاً كان الملا صدرالدين الشيرازي يعيب على الشيخ الرئيس ابن سينا استنزاف جهوده في مثل هذه العلوم، حتى إنه أرجع ما تبدّى له من أخطاء ابن سينا في الإلهيات إلى صرف وقته في هذه العلوم الثانوية غير الضرورية. يكتب ملا صدرا: «فهذه وأمثالها من الزلات والقصورات، إنما نشأت من الذهول عن حقيقة الوجود، وأحكام الهويات الوجودية، وصرف الوقت في علوم غير ضرورية، كاللغة، ودقائق الحساب، وفن ارثماطيقي، وموسيقى، وتفاصيل المعالجات في الطب، وذكر الأدوية المفردة، والمعاجين، وأحوال الدرياقات، والسموم، والمراهم، والمسهلات، ومعالجة القروح والجراحات، وغير ذلك من العلوم الجزوية، التي خلق الله لكل منها أهلاً، وليس للرجل الإلهي أن يخوض في غمرتها»[1].

إن هذا اللون من التفكير ظلّ أحد القيم السائدة لدينا قروناً طويلة، ولما تزل آثاره تطبع حياتنا الثقافية، لذلك نبجّل عادة من يتأمل، على من يهتم بالتجربة والممارسة والعمل، من دون أن نتدبّر عطاء كل واحد منهما، ودوره في تطور المعرفة، وإعادة بناء علوم الدين، وخدمة الناس، وتنمية حياة المجتمع.

3 - تفريغ علم الكلام من مضمونه الاجتماعي:

أراد القرآن للتوحيد أن يكون صبغة لحياة الإنسان «صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة»[2]، بمعنى أن حياة الإنسان وفعالياته وسلوكه اليومي ينبغي أن يصطبغ ويتلون بالتوحيد، حتى تصير «كل قضية علمية كانت أو عملية، هي التوحيد قد تلبس بلباسها وتظهر في زيّها، وتنزل في منزلها، فبالتحليل ترجع كل مسألة وقضية إلى التوحيد، وبالتركيب يصيران شيئاً واحداً، لا مجال للتجزئة ولا للتفريق بينهما»[3].

لقد كانت العقيدة التي يستوحيها المسلم من القرآن طاقة تنتج الإيمان، وتوجّه السلوك، لأنها تجعل الإيمان معطىً عملياً فاعلاً، مفعماً بالحيوية، عبر دمج النظر بالعمل، وعدم الفصل بين الإيمان كحالة وجدانية والسلوك الإنساني، الذي يتجلّى من خلاله المحتوى السلوكي للتوحيد. غير أن علم الكلام الذي تمت صياغته لاحقاً

---

(1) الشيرازي، صدر الدين؛ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، قم، مكتبة المصطفوي، 1368ش، ج 9، ص 199.

(2) سورة البقرة، الآية 138.

(3) الطباطبائي، محمد حسين؛ علي والفلسفة الإلهية، طهران، مؤسسة البعثة، 1402، ص19.

ـ بالاستناد إلى أدوات المنطق الأرسطي ـ لم يقتصر على تعميق البعد النظري في العقيدة فحسب، بل تجاوزه إلى تفريغ التوحيد من مضمونه العملي، والتعامل مع المعتقدات كمفاهيم ذهنية مجردة لا صلة لها بالواقع[1]. ولم تعد مظاهر السلوك المختلفة تندفع في تلقائية ووضوح من مرجعيتها العقيدية، وغدت حقائق العقيدة تشبه أن تكون تصديقات ذهنية، غايتها في ذاتها، وضعُف الشعور بغاياتها السلوكية. وأن قيم التوحيد الروحية والأخلاقية التي كانت تطبع حياة المسلمين أصبحت بعد ذلك منحسرة في أذهان المسلمين إلى بعد واحد تجريدي، هو وحدانية الله، وتقلص أثرها في مناحي الحياة العملية[2].

ومع أن المسلم أصرّ على التمسك بالإيمان بالله وبوحدانيته، ولم يتخل عن إيمانه، غير أن هذا الإيمان فقد إشعاعه الأخلاقي، وتجرّد من فاعلياته الروحية، فلم يتجسّد في نزوع للتضامن والمؤاخاة في حياة المجتمع المسلم، باعتبار أن عقيدة التوحيد توحّد التضامن المجتمعي، بل أمسى المسلمون جماعات وفرقاً متصارعة، وأُهدرت طاقاتهم في نزاعات أفضت إلى مواقف عدائية، وأقحمتهم في حروب أهلية، كلما خبت شب أوارها، وما زلنا نكتوي بحرائقها حتى اليوم. وهكذا يضمحل دور العقيدة، فلا تحول دون اقتتال الأمة الواحدة، ولا تكون منبعاً للتضامن والمؤاخاة، حين تفرغ من محتواها العملي.

4 ـ تراجع دور العقل وشيوع التقليد في علم الكلام:

مع أن الكلام والفلسفة كليهما يصنّف في خانة المعارف العقلية، إلاّ أن هناك فرقاً شاسعاً في نوع المنهج الذي يتعاطاه المتكلّم، والمنهج الذي يتعاطاه الفيلسوف، فالثاني ينتهج البرهان الذي يرتكز على مسائل مسلّمة تستند إلى مقدّمات يقينية، ويرى أن الحقيقة هي ما ينتهي إليه البرهان، بمعنى أنه ليس هناك حقائق قبْلية خارج إطار البحث والبرهان. بينما يتعاطى المتكلّم منهجاً مختلفاً يبتني على الإيمان بمسلمات قبلية، ثمّ يستدل عليها بمقدّمات قد تكون يقينية، وقد تكون غير ذلك، لذلك يصبح القياس المستعمل في البحث الكلامي جدلياً، أي يعتمد على مقدّمات تتألف من المشهورات والمسلمات، بغية إثبات ما هو مسلّم الثبوت قبلاً، أما القياس المستعمل في البحث الفلسفي فيكون قياساً برهانياً يعتمد على مقدمات يقينية، بغية إثبات الحقيقة، والتي هي ما ينتهي إليها الدليل، لا ما هو مسلّم قبل الدليل.

---

(1) الصدر، محمد باقر؛ موجز في أصول الدين، تحقيق: عبدالجبار الرفاعي، قم، مكتبة سعيد بن جبير، 1417هـ ص12 (مقدمة المحقق).

(2) النجار، واقعية المنهج الكلامي، مصدر سابق، ص161.



إن انتهاج هذا النهج في الأبحاث الكلامية أدّى إلى تراجع دور العقل بالتدريج في علم الكلام، وترسُّخ نزعة تقليد أعلام المتكلمين في كل مذهب، ومع أن المعروف هو عدم جواز التقليد في أصول الدين، غير أن التمسّك بآراء الأشعري في أصول الدين مثلاً شاع بنحوٍ أضحى الدفاع عنها دفاعاً عن الدين، والتفكير خارجها تفكيراً خارج الدين، فجنّد طائفة واسعة من دارسي الكلام أنفسهم لمحاربة أية محاولة للخروج على فكر الأشعري، ووصموا مثل هذه المحاولات بالابتداع والمروق من الدين. وهكذا الحال مع غير الأشعري، من أعلام المتكلّمين، الذين أضحى تقليدهم واقتفاء أثرهم أحد الأعراف المتوارثة في القرون المتأخرة، وأفضى ذلك إلى تعطيل العقل الكلامي، وتوقّف الإبداع والاجتهاد في علم الكلام.

هذه هي النتيجة الطبيعية للنهج الذي اختطه التفكير الكلامي، والذي قاد إلى تقليد متكلّمي ومؤسّسي الفرق. وبحسب تعبير محمد حسين الطباطبائي: «سيكون الاعتقاد بأصل المسألة متكئاً على تقليد رجال المذهب، أما البحث والاستدلال الكلامي فلا يعدو في نطاق هذا المنهج أن يكون نظرياً من ضروب اللهو، أو الرياضة الفكرية، أو اللعب. وسر ذلك أن المنهج البحثي الذي يقوم على افتراض ثبات المدلول أولاً، ثم يبحث ثانياً عن الدليل الذي يدلّ على المدلول المفترض، لا يستحق أن يوصف بأكثر من كونه لهواً، أو رياضة فكرية، أو تلاعباً بالحقائق. إن اعتماد هذا المنهج في البحوث العلمية يشبه من الزاوية العرفية، أن يتخذ المرء قراراً إزاء عمل معيّن، ثمّ يبادر بعد ذلك لطلب المشورة»[1]. ثمّ يمضي الطباطبائي في بيان أثر منهج المتكلمين في استبعاد العقل واستبداله بإجماع أتباع المذهب، فيقول: «كان فيما ترتّب من آثار هذا المنهج، أن اتخذ أتباع كل مذهب من المذاهب الإسلامية، اجماع أهل ذلك المذهب على ما هو متداول بينهم من عقائد، حجّة تكون رديفة للكتاب والسنّة. وبهذا الترتيب سقطت حجية العقل - حتى لو كان بديهياً - كلياً عن الاستقلال، ولم تعد له قدرة على الفعل والحركة»[2].

أما النتائج السلبية التي خلّفها منهج المتكلمين في الحياة الإسلامية، فتتلخص باشتمال المؤلفات الكلامية على «نظريات وأقوال يأسف العقل السليم لوجودها»[3]،

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين؛ الشيعة.. نص الحوار مع المستشرق كوربان، ترجمة: خالد توفيق. قم، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، 1416هـ، ص 82 - 83.

(2) المصدر السابق. ص 82.

(3) المصدر السابق. ص 83.



مضافاً إلى «افتراض أهل كل مذهب اجماعات ومسلمات مذهبهم من الضرورات، وعليه عدّوا كل من لم يذعن من المسلمين لنظرياتهم ومسلماتهم منكراً للضروري ومن المبتدعين»[1]. وبذلك دخل علم الكلام مرحلة السبات، وحيل بين العقل المسلم وبين ممارسة النقد، وانطفأ النقاش الحرّ الذي عرفته الحياة العقلية للمسلمين، في عصر ازدهار التفكير الديني في الإسلام. ولم يزل تفكيرنا الديني ينوء بتركة تلك المرحلة، ولم تكف سلطة السلف عن قمع المبادرات الجادة في إعادة بناء التفكير الديني في الإسلام، والتعرّف على العناصر المعطّلة للعقل عند المسلمين.

5 – نسيان الإنسان في الكلام القديم:

لم يدرج المتكلمون في مؤلفاتهم مبحثاً خاصاً بالإنسان، يتناول تأصيل موقف نظري يحدّد موقع الإنسان في سلم المخلوقات، أي منزلة الإنسان وقيمته بالنسبة إلى غيره، والهدف من وجوده، وحقوقه وحرياته، وطبيعة وظيفته، وأنماط حياته، وثقافته، وعيشه، وعلاقتها بما يتشكل لديه من رؤية للعالم، وما يرتبط بذلك من مسائل.

على أن أهمية هذه القضية تتنامى مع تطوّر الحياة الاجتماعية، وشيوع ألوان القهر والاستبداد، وامتهان الإنسان، وإهدار كرامته، وتدجينه على المفاهيم والقيم الرديئة، فما لم نتوفر على صياغة رؤية للعالم تفصح لنا عن مكانة الإنسان، وتحدّد نوع علاقته بالدين، وتؤكد أن الدين جاء لتكريم الإنسان وهدايته وخدمته، تغدو دعواتنا لتحرير الإنسان مجرّد شعارات لا مضمون لها[2].

يستغرق علم الكلام التقليدي في البحث عن الله وصفاته وكل ما يتصل به، في سياق مستقل عن الإنسان. وعندما يُذكر الإنسان، فإن الحديث عنه لا يشير إلى ما يتّصل بطبيعة حياته، ومرارات هذه الحياة وشجونها وشؤونها وأوجاعها ومتطلباتها، وآفاقها وأحلامها وآمالها. وتوق الشخص البشري الأبدي للحرية، وحاجته المزمنة لتأمين حقوقه، واحترام كرامته، والتعاطي معه بوصفه المخلوق الأسمى والأشرف والأكرم في العالم، بل لا يكف التراث الكلامي عن تجاهل قيمة الإنسان، ونسيان ذاتيته وكينونته الخاصة.

6 – التربية على الخوف وترسيخ نفسية العبيد:

صورة الله في علم الكلام القديم «الأشعري»، هي صورة السيد المخيف المرعب، المتمرّس في البطش والتنكيل والعقاب والعذاب. الإنسان عبد مسترقٌّ خانعٌ ذليلٌ

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) الصدر، موجز في أصول الدين، مصدر سابق، ص 21– 25 (مقدمة المحقق).



حقيرٌ. لله أن يفعل به ما يشاء، بلا أن يوصف أي فعل يصدر من الله – مهما كان – بالقبح أو الحسن، فله أن يعذب العادل، ويثيب الظالم[1].

لقد نشأ عن هذا التصور لله لاهوت الاسترقاق، وهذا اللاهوت بطبيعته ينسج شباكاً معقدة لمختلف أنماط العبوديات التي تكبل حياة الشخص البشري، عبر إنتاج الاستبداد والنظام الأبوي العمودي في مختلف مستويات الاجتماع البشري، من: العائلة والقبيلة، الى: المدرسة، والحزب والدولة.

يصادر لاهوت الاسترقاق حريات وحقوق الشخص البشري الاجتماعية. ويكرّس أشكال العبوديات، ويحجب لاهوت الرحمة والمحبة. يجعل لاهوت الاسترقاق الإنسان عبداً ذليلاً خانعاً مسحوقاً، وينسى أن هذا النمط من العلاقة بالله يفضي إلى إلحاد مختبئ، وإن كانت تبدو مُقنّعة بتدين زائف. ذلك أن الشخص البشري بطبيعته ينفر ممن يستعبده، ويمقت من ينتهك كرامته، ويكره من يمتهنه.

ما لم يتم تصحيح نمط علاقة الإنسان بربه سيبقى المرء مشلولاً معوّقاً. ينبغي تحويل الصلة بالله من صراع مسكون بالخوف والرعب والقلق، إلى علاقة تنبض بالتراحم والمحبة والوصال. علاقة تتكلم لغة المحبة، وتبتهج بالوصال مع معشوق جميل.

إن العلاقة بالله لا تأخذ نصابها في تشييد حياة روحية أخلاقية أصيلة إلاّ إذا كانت حرة، أي أنها ينبغي أن تكون علاقة مبنية على حرية واختيار، لا إكراه وامتهان. «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ»[2].

البسطاء من عامة الناس، إن تأملنا نمط إيمانهم نجدهم يعيشون وهم يتذوقون شيئاً من الوجد والوصال بالحق، ذلك أن إيمانهم بريء، عفوي، حميمي، يتحسّسون الله أقرب إليهم من حبل الوريد، ليس بوصفه أميرهم وسلطانهم، الذي يبطش بهم، بل بوصفه صديقاً جميلاً غيوراً، كريماً، رحيماً، رقيقاً، شفيقاً.

ولعل البعض يحسب أن ذلك هو ما تشي به آيات القرآن، بتوصيفها الإنسان بأنه عبد لله، لكن الصحيح أن الآيات لا تتحدّث عن هذه الصورة المستبدّة لله، ولا تشي بهذه المكانة الوضيعة للإنسان، إذ إن هناك فرقاً بين عَبْيدِ وعِبَادِ في لغة القرآن، فعَبْيد مشتقة من: عُبُودِيَّة. ومرادفاتها: اِسْتَعْباد، رِقّ. ومقابلها: حُرِّيَّة، عِتْق، إِعْتاقٌ، تَحَرُّرٌ، تَسْريحٌ، حُرِّيَّةٌ.

---

(1) خلافاً للأشاعرة، ذهب المعتزلة والشيعة إلى القول بالحسن والقبح الذاتي للأفعال، بغض النظر عن انتسابها أو عدم انتسابها إلى الله.

(2) الأعراف، 157.



بينما عِبَادِ مشتقة من: عِبادَة. ومرادفاتها: إعْتِكَاف، تَعَبُّد، نُسك. ومقابلها: إِبَاحِيَّةٌ، تَهَتُّكٌ، خَلاَعَةٌ، دَعَارَةٌ، عُهْرٌ، فُجُورٌ، فِسْقٌ، مُجونٌ[1].

القرآن يشير إلى «عِبَادِ» أحرار، لا بمعني أقنان مستلبين مجبرين مكرهين. «فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ»[2]. الحُرّ هو المقابل للعَبْد. عَبيد جمع عَبْد. الجاحِد هو المقابل للعَابِد. عِبَادٌ جمع عَابِدٌ. القرآن يستعمل كلمة عِبَادِ أكثر، فيما يستعمل أقل من ذلك بكثير كلمة عَبيد[3]، وحيثما وردت كلمة عَبيْد في بعض الآيات فهي تقترن بنفي الله الظلم عن نفسه: «وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ»[4]. «وما أنا بِظَلَّامٍ للعَبيْد»[5]. «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ»[6].

وكأن القرآن ينبّه إلى ما تشي به السياقات الاجتماعية لمدلول العبودية، وتشبُّعه تاريخياً بمعاني الاسترقاق، وكيف أنها تحط المكانة الإنسانية للكائن البشري، وتستبيح شخصيته، وتهين كرامته، بنحو يصير فيه هذا الكائن بمثابة متاع يمتلكه شخص آخر، لا حياة خاصة، ولا كينونة مستقلة له، وليس له من أمره شيئاً. فأراد الله أن ينفي عن ذاته تعالى، هذا النمط من إهدار الكرامة البشرية، وإهانة الإنسان.

المؤمن الحقيقي عابد بوجوده وكينونته وروحه وقلبه. عابد لله، أي مطيع له طاعة المحب، الذي ليس بينه وبين محبوبه مسافة وإكراه وإجبار. العبادة تتحول على هذا النحو إلى انجذاب حميمي. حب متجلٍّ في الجوارح كلها، والكيان كله. حب تترجمه الكينونة والوجود في كل تجلياته. ابتداء من «اليومي»، واستمراراً وصعوداً مع المفارق

---

(1) للمزيد أنظر: ابن سيده، المحكم والمحيط الاعظم، تحقيق عبدالحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000، الذي قال: «والعِبادُ: قومٌ من قبائل شَتَّى من الْعَرَب اجْتَمعُوا على النصرانيَّة، فأنفُوا أن يَتَسمَّوْا بالعَبيد، وَقَالُوا: نَحن العِبادُ»، ج2، ص26. وأنظر أيضاً: أبو البقاء الحنفي، الكليات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري. بيروت: مؤسسة الرسالة، الذي كتب: «وَالْعَبْد الْمُضَاف إِلَى الله تَعَالَى يجمع على (عباد)، وَإِلَى غَيره على (عبيد)»، ج1، ص649. وللتفاصيل المطولة راجع: الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي شيري. بيروت: دار الفكر، 1414 هـ، مادة (عبد)، ج5، ص82.

(2) سورة الزمر، 17 – 18.

(3) وردت كلمة «عِبَادِ» ومشتقاتها في القرآن الكريم 97 مرة. بينما لم ترد كلمة «عَبيْد» ومشتقاتها سوى 29 مرة.

(4) انظر الآيات: آل عمرن، 182. الأنفال، 51. الحج، 10.

(5) سورة ق، 29.

(6) سورة فصلت، 46.



والعابر. وذلك بأن يتصل الحس والشعور والتعقل بالحبور والدهشة اللامتناهية، ولذة الانكشاف والاكتشاف المستمرة. المحبة صلة بالحياة لا تكف عن الولادة كل آن. والطريق إليها لا يمر إلاّ عبر الولادة كل يوم من أرحام الظلمات والجهل والخوف والسجون. نحن لا نولد كل يوم إلاّ كما ولدنا أول مرَّة بالحب.

ولا يعني ذلك الدعوة لتصوف مُقنَّع، ذلك أني لست مع تصوف يُخرج الفرد من العالم. نعم، أتضامن مع شيء من مقولات التصوف المعرفي، الذي يثري الروح، ويضيء القلب بجماليات الوجود، ويجعل الكائن البشري مشاركاً فاعلاً في بناء هذا العالم[1].

التربية على الخوف ترسخ أرضية عميقة لنشأة وتفشي الاستبداد، ويجد الخوف تعبيره الاجتماعي في: الخوف من الحرية، الخوف من الفردية، الخوف من التفكير النقدي، الخوف من التفكير العقلاني، الخوف من الحداثة، الخوف من الاختلاف، الخوف من الخطأ، ذلك أن الاستبداد يبحث دائمًا عن الإجماع الشعبي، ويخشى التمايزات والمغايرة.

النمط العمودي للعلاقة بين الله والإنسان، الذي قوامه التربية على الخوف، يجد مدلوله الاجتماعي في مختلف أشكال العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية في المجتمع، فالحاكم غير المحكوم، الحاكم يأمر بما يشاء، وليس للمحكوم إلا السمع والطاعة، من حق الحاكم أن يفعل ما يريد في رعيته، إرادته إرادة مطلقة لايضبطها قانون أو تقيّدها تشريعات، هو في القمة والرعية في القاعدة، لايرتقي شخص إلى مقامه السامي، إلاّ حينما يفيض عليه بمننه وعطاياه، فيدنيه من قربه، ويمنحه من مكرماته. ذلك أن رعاياه كافة هم ممتلكاته يتصرف بهم بما يحلو له. أما العلاقة بين الأب والابن، والمعلم والتلميذ، والضابط والجندي، والتاجر والعامل، والإقطاعي والفلاح، والرجل والمرأة، فهي دائماً علاقة تبعية وخضوع، علاقة امتلاك، الأعلى يمتلك الأدنى، يدرّبه باستمرار على الانصياع والانقياد، ويتفنّن في تربيته على الرضوخ، ويتوسّل بمختلف الأساليب من أجل تدجينه على التنازل عن حريته[2].

7 - ترسيخ اللاهوت الصراطي:

هاجس المتكلّم هو المحاججة والمناظرة في إثبات حقانية مقولاته الاعتقادية

---

(1) الرفاعي، عبدالجبار. الدين والظمأ الأنطولوجي. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين، ودار التنوير، 2015، ص 95 – 96.

(2) الرفاعي، عبدالجبار. إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين، ودار التنوير، 2010، ص 69 – 70.



الخاصة، والتدليل على عدم حقانية ما سواها. تشكّل هذه المقولات بمجموعها منظومةً اعتقاديةً واضحةَ الحدود، بنحوٍ يمكن الاستناد إليها كمعيار في التعرّف على كل ما يقع في إطارها من مفاهيم وآراء، وما هو خارجها. تتألف هذه المنظومة من رؤية خاصة للعالم، وتصوّر مصاغ بعناية لصورة الله، ونمط علاقة الإنسان به، وكيفية عبادته والارتباط به، تنتظم في سياق مدوّنة فقهية وفتاوى، ترسم كيفية العبادات والأحكام، تتطابق فيها وجهة المدوّنة الفقهية مع ما تؤشر إليه الرؤية الاعتقادية. وترى بعض المذاهب، خاصة السلفية، أن كل ما هو خارج عنها من آراء وفتاوى اجتهادية في العبادات ابتداع.

المتكلمون كل فرقة منهم تحتكر صورة لله، بعد أن تنحتها في سياق مواقفها ومقولاتها الاعتقادية، وآفاق انتظارها، مع أن الله تعالى لا صورة له. الله صورة من يتصوره. الإنسان يرى الله على صورته. يحكي محيي الدين بن عربي عن أبي طالب المكي أنه قال: «لا يرى مَنْ ليس كمثله شيء، إلاّ مَنْ لَيسَ كَمثِلِه شيء»[1].

صورة الله هي أول ممارسة تأويلية اجترحها البشر، إذ اجترح أول البشر على صورتهم صورة لله، ثم استمر بنو آدم يصوّرون الله على صورهم المتنوعة، المنتزعة

(1) يقول ابن عربي: «ولما كان العبد موصوفاً بأنه ذو صوم واستحق اسم الصائم بهذه الصفة، ثم بعد إثبات الصوم له سلبه الحق عنه وأضافه إلى نفسه، فقال إلا الصيام فإنه لي، أي صفة الصمدانية، وهي التنزيه عن الغذاء ليس إلا لي، وإن وصفتك به فإنما وصفتك باعتبار تقييد ما، من تقييد التنزيه، لا بإطلاق التنزيه الذي ينبغي لجلالي، فقلت وأنا أجزي به، فكان الحق جزاء الصوم للصائم إذا انقلب إلى ربه ولقيه بوصف لا مثل له وهو الصوم، إذ كان لا يرى من ليس كمثله شيء إلا من ليس كمثله شيء. كذا نص عليه أبو طالب المكي من سادات أهل الذوق». محيي الدين بن عربي. الفتوحات المكية. بيروت: دار صادر، ج 1 : ص 602.
يشير محيي الدين إلى ما كتبه أبو طالب المكي في كتابه: قوت القلوب، وهو مذكور في موضعين: الأول: «وقال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول الله عزّ وجلّ: كل عمل ابن آدم له إلا الصوم فإنه لي وأنا أجزي به، فأضافه عزّ وجلّ إليه تفضيلاً له تخصيصاً كما قال تعالى: (وَأَنَّ المَسَاجِدَ للهِ فَلا تَدْعُوا مَعَ اللهِ أَحَداً) الجن: 18. وكما قال: (إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هذهِ البَلْدَةِ الذي حَرَّمَهَا) النمل: 91. فلما كانت المساجد أحب بيوت الدنيا إليه وكانت مكة أشرفَ البلادَ عنده أضافها إلى ذكره وله كل شيء كذلك لما كان الصيام أفضل الأعمال عنده وأحبها إليه لأن فيه خلقاً من أخلاق الصمدية ولأنه من أعمال السر بحيث لا يطلع عليه إلا هو أضافه لنفسه» ج1: ص132.
والثاني: «ومن ليس كمثله شيء لا يشهد إلا بما ليس كمثله شيء» ج2، ص146. أبو طالب المكي (ت 386هـ)، محمد بن علي بن عطية الحارثي. قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد. تحقيق: د. عاصم إبراهيم الكيالي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 2005، ج2: ص 146.



من عوالمهم المتنوعة. بنو آدم لا صورة نهائية يصلون إليها، لذا فإن الله بلا صورة نهائية. اللاتناهي هنا هو لا تناهي وعي بني آدم وتأويلهم.

تتجلّى صورة الله لكل شخص من خلال جراحه. الفقير يرى الله في رغيف خبزه، المريض يرى الله في دوائه، السجين يرى الله في حريته، المعذّب يرى الله في نجاته، الغريق يرى الله في إنقاذه، وهكذا.

وعادة ما يُحكَم بالمروق والهلاك كل من يتبنى معتقداً خارج الصور النمطية الراسخة لله في لاهوت الفرق الكلامية، فيما يكون الخلاص والنجاة في الآخرة هو المآل الطبيعي لأتباع هذه الرؤية الاعتقادية، فما لم يكن المرء معتقداً بها لا يكون مشمولاً بالنجاة، ومستحقاً للخلاص.

لقد حاول المتكلمون التوكؤ على المدونة الحديثية في خلع المشروعية النصية لتبرير موقفهم الاعتقادي هذا، بتداول مرويات نبوية، تتحدّث عن الفرقة الناجية والفرق الهالكة، و(افتراق الأمة إلى بضع وسبعين فرقة)[1]. الفرقة الناجية دائمًا واحدة، كل فرقة تحتكر النجاة لنفسها، فيما تعتقد بهلاك كل من سواها. الخلاص دائما نصيب فرقة واحدة، لا تتعدد. والعذاب نصيب عشرات الفرق الأخرى غيرها. وبمرور الزمن ترسخ لاهوت صراطي في التفكير الكلامي لا يقبل في دائرة الإيمان والنجاة إلاّ الفرقة الناجية، فيما يخرج كل فرقة أخرى غيرها من دائرة الإيمان، ولا يمنحها حق النجاة، مهما كانت اعتقاداتها واجتهاداتها.

أفضى هذا اللاهوت الصراطي إلى تقويض مرتكزات العيش سوياً في فضاء التنوع والاختلاف، لأنه في ضوء هذا المنطق اللاهوتي لا يمكن بناء أسس حقيقية للتعايش في مجتمع ودولة حديثة واحدة، تقوم أسس المواطنة فيها على مساواة المواطنين في الحقوق والواجبات كافة، بغض النظر عن معتقداتهم وآرائهم وأعراقهم.

في ضوء اللاهوت الصرطي يجري تصنيف أفراد المجتمع الواحد عمودياً، بتراتبية اعتقادية، تجعل من يعتنقون المعتقد الرسمي في المرتبة الأولى، فيما يُصنف ما سواهم في مراتب دنيا، لا ترقى إلى مقاماتهم السامية. وتبعاً لذلك أيضاً تتحدّد لائحة حريات وحقوق ومسؤوليات كل فرد في المجتمع، لا على أساس مواطنته وانتمائه للوطن، بل على أساس ولائه ومعتقده.

---

(1) يرى بعض الباحثين أن حديث افتراق الأمة من الأحاديث الموضوعة في فترة متأخرة عن عصر النبي. أنظر: عمر بن حمادي. «حول حديث افتراق الأمة إلى بضع وسبعين فرقة». الكراسات التونسية، ع 115 – 116، 1981. يبدأ مؤلفو الفرق كتبهم عادة بحديث افتراق الأمة، بهدف تبرير حقانية الفرقة التي ينتمون اليها، وتكفير ما سواها من الفرق الأخرى.



وقد تجسّد ذلك في نظام الملل في العصر العثماني، وشيوع أحكام أهل الذمة وغير المسلمين في دولة الخلافة والدولة السلطانية، وهو ما تحكيه لنا التجربة التاريخية للاجتماع الإسلامي عبر العصور، من تمييز وتراتبية دينية اجتماعية سياسية.

وحتى لو تمكّن البعض من تبرير هذه التراتبية الدينية قبل عدة قرون في دول الخلافة والسلطنة، لكن كيف يتمكّن اليوم من بناء دولة حديثة في سياق هذه المدونة، التي تصنف المواطنين بحسب معتقداتهم؟

من المؤسف أن أدبيات الجماعات الإسلامية تتحدّث عن الديمقراطية والحريات وحقوق الإنسان بأسلوب تلفيقي ذرائعي، فهي من جهة تدعو لدولة مدنية حديثة، وتصوت عادة على دستور لهذه الدولة يكفل المساواة بين المواطنين، ويمنحهم حرية الاعتقاد والتعبير عن معتقداتهم، لكنها من جهة أخرى تتبنى مقولات المدونة الكلامية والفقهية، ومقولاتها التي تتمحور على واحدية اعتقادية، من دون أن تتدبر التناشز الصريح بين المبادئ الدستورية للدولة الحديثة، وما تتشبّث به من مقولات لاهوتية صراطية، بل تتهم أية محاولة لاستئناف النظر في المدونة الكلامية والفقهية بالعداء لتراث الأمة ودينها وقيمها.

ينبغي أن نكون أكثر صراحة في الكشف عن هذه المقولات والفتاوى، ونفضح هذا المأزق الذي يكتوي به عالم الإسلام، من الجماعات السلفية المقاتلة التي تستبيح دماء المسلمين، وتسترقّ غير المسلمين في أوطاننا وتسبيهم، وتمعن في تفتيت كل شيء، من: دول، وميراث حضاري، وفنون، وآداب، وثقافات، وبنى اجتماعية.. إلخ. ألا يدعونا كل ذلك لفضح ما يتفشّى في ذلك التراث الكلامي من مفهومات اعتقادية تشرعن ذلك، والعمل على بناء علم كلام جديد، يسمح للمسلم في الاحتفاظ بإيمانه من جهة، والعيش في عالم يسوده التنوع والاختلاف من جهة أخرى؟ لماذا يختفي الكثير من كتّاب الجماعات الإسلامية خلف كلماتٍ وشعاراتٍ موهمة، تزعم أنها تقول كل شيء، لكنها لا تقول شيئاً؟!

8 - نسيان الروح والقلب والعاطفة الدينية:

القرآن الكريم كتاب لا يكف عن مخاطبة العاطفة مثلما يخاطب العقل، ويهتف بايقاظ الروح والقلب البشري، فهو يثير مشاعر الإنسان، ويستعمل في إيقاظ القلب والروح أساليب متنوعة، فتارة يتوسّل بقصص النبوات السابقة، ويشرح طبائع مجتمعاتها، وأخرى يضرب الأمثال، وثالثة يوجّه الخطاب ببيان يتكثف فيه الترغيب والوعد بالفوز والنجاة، ورابعة يعلن فيه الإنذار والإشارة إلى مصائر ومآلات الأشرار وعاقبتهم.. إلخ.



يوصل القرآن الدنيا بالآخرة، بلغة موحية تخاطب أحاسيس وأشواق الإنسان، مشدداً على تأبيد الحياة، بوصف الدنيا والآخرة كلها حياة، رغم تعدد أطوارها الوجودية. وهو في كل ذلك لا يكف عن نعت الإنسان بوصفه خليفة مكرماً لله.

لم ترد آيات القرآن بأسلوب رياضي أو منطقي أو فلسفي أو علمي، ولم يتحدّث القرآن وكأنه كتاب في العلم أو الفلسفة أو المنطق أو الرياضيات، نعم هو كتاب لا يخلو من محاججات ونقاشات متنوعة، لكنها تنتظم في سياق آياته، بنحو يتعاطى مع انفعالات وأحاسيس النفس البشرية ببيان يتغلغل في أعماق روح وقلب المؤمن، ويحرص على إيقاظه وتجديد صلته بالله على الدوام.

بينما لا يهتم علم الكلام القديم بالروح والقلب، ولا ينفك عن إغراق عقل المسلم بجدالات ومحاججات ذهنية تجريدية، لا تستند إلى بديهيات، بل تحيل غالباً إلى فرضيات ومسلمات غير مبرهنة.كذلك لا تتعاطى مقولات الكلام مع الإنسان بوصفه خليفة الله المكرّم، ولا تفصح عن تجلّي الله فيه بما لم يتجلَّ في سواه من مخلوقاته.

لذلك انبثق التصوف كرد فعل على ما طغى في علم الكلام من نسيانه للذات الفردية، ولمقام الإنسان في العالم[1]، وتغييب أبرز حوافز سلوكه العميقة، وتجاهل ما هو الأهم في أعماقه، فقد حاول المتصوفة انقاذ مشاعر المسلم وايقاظ عاطفته، عبر استلهام الأفق الروحي والعاطفي في آيات القرآن، وكشف ما تشي به من قيم روحية وروافد عاطفية ومفاهيم أخلاقية.

نعم، تورط الكثير من المتصوفة بمتاهات غرائبية، فانفصلوا عن العالم، وانكفأوا داخل عالمهم الذي خلقوه لأنفسهم، وتفشت فيه سلسلة تقاليد وبروتوكولات، تلاشت معها فردية المتصوف، وانقلبت وظيفة التصوف، إذ إنه بدلاً من أن يكون مسعى ينشد استرداد الذات المهدورة، انتهى إلى عبودية وصنمية لأقطاب وشيوخ التصوف، والصنمية مهما كانت تهدر الذات وتهشمها، إذ يتحوّل معها الإنسان شبحاً، تُمحى في شخصيته كل ملامحه الخاصة. الصنمية عبودية مهما كان نمط الصنم، حتى في الحب؛ حين يصبح المحبوب صنماً يغدو المحب عبداً. وحين (يتعامل المُريدون مع شيخ الطريقة بوصفه صنماً، تنطفئ الشعلة في أرواحهم، ويمسون رقيقاً لا يمتلكون شيئاً من ذاتهم، فيما يمتلك مشايخهم كل شيء في حياتهم. هنا تنقلب وظيفة التصوف،

---

(1) للتوسع يراجع الفصلان الأول والثاني (نسيان الذات، ونسيان الإنسان)، من كتابنا: الدين والظمأ الأنطولوجي.



بوصفها امتلاكاً للذات عبر وصالها بالحق تعالى، والاستغناء عن كل شيء سواه، إلى عبودية مُهينة ممسوخة لمشايخ الطرق الصوفية..الله يدعونا إلى التوحيد، وأن لا نتخذ أحداً من دون الله إلهاً، ولن نعبد سواه أبداً)[1].

إلاّ أن التصوف المعرفي أنجز مدونة غزيرة غنية، يمكن الإفادة من شيء من مفاهيمها في إعادة الاعتبار للذات البشرية المستلبة في علم الكلام القديم، واعادة تفسير مكانة الإنسان في العالم، وبيان كل من مسارات القلب والعقل، وكيف أنهما مساران لا يتطابقان بالضرورة، وأن المنطق العقلي الكلامي أهمل الكشف عن الجذور النفسية للاعتقاد، وأخفق في التعرف على: إن الإيمان حالة تعاش لا فكرة تناقش، وإن الإيمان ضرب من التوق أو الانجذاب أو العشق، وكل توق وانجذاب وعشق حماسة. وأن التشبّث بأدلة المتكلمين لا يوقد القلب، ولا يكشف عن ما تختزنه العواطف، ولا يتوغّل في أشواق الروح.

إن النصوص المقدسة تهتم كثيراً بالعاطفة، وتشدد على نداء القلب، وصوت الضمير، وإيقاظ الروح، وكأنها تؤشر إلى أن منطق العواطف والمشاعر والروح والقلب، لا يتطابق ومنطق العقل دائماً. نعم العقل يشرح لنا ما تبوح به، فيخبرنا عن انقباض وانبساط العاطفة والقلب والروح. وتلك مهمة نهض بها التصوف المعرفي، الذي (هو تصوف عقلي، خرج على الأنساق المغلقة الحرفية لقراءة النصوص الدينية، وأنتج قراءة لها خارج إطار مناهج وأدوات القراءة والفهم والنظر والتفكير الموروثة، التي اخترعها الشافعي والأشعري وغيرهما، ثم ترسخت بمرور الزمن، حتى ارتقت إلى مرتبة المقدس، واحتلت مكانة النصوص المقدسة التي تقرأها هذه الأدوات. لقد منح هذا النمط من التصوّف المسلم أفقاً رحبًا في التأويل، وإنتاج قراءات تتوالد منها على الدوام قراءات حية، في فضاء يُلهم الحياة الروحية الأخلاقية للمسلم.كذلك استطاع هذا النمط من التصوف الخلاص من توثين الحروف وإهدار المقاصد، والتمسك بالأشكال ونسيان المضامين، والغفلة عن الحالات والغرق في الصفات. كما أعاد التصوف المعرفي الاعتبار للذات المستلبة، والعالم الجواني المطموس للشخص البشري، وعبّد دروب القلب في رحلته الأبدية نحو الحق، وانشغل بإرواء ظمأ الروح للمقدس)[2].

---

(1) الرفاعي، عبدالجبار. الدين والظمأ الأنطولوجي. بيروت: دار التنوير ومركزدراسات فلسفة الدين، 2015، ص 158.

(2) الرفاعي، عبدالجبار. الدين والظمأ الأنطولوجي. بيروت: دار التنوير ومركز دراسات فلسفة الدين، 2015، ص 161 – 162.



9- افتقار علم الكلام القديم للمضمون الأخلاقي:

مباحث علم الكلام القديم تنتمي إلى ما يصطلح عليه الحكمة النظرية، لا الحكمة العملية، والأخلاق تنتمي للحكمة العملية. ومع أن علم الكلام عند المعتزلة والشيعة يقول بالحسن والقبح الذاتيين، أي أن الفعل يتّصف بالحسن والقبح في ذاته، بغض النظر عن الأمر والنهي الإلهي. كما يحلل طبيعة الإلزام بالتكليف، وهل هو عقلي أو شرعي، أو هو كل منهما. لكن مع ذلك لا نعثر في المباحث القديمة لعلم الكلام لدى المعتزلة والشيعة ما يعالج ماهية القيم الأخلاقية، أو ما يتحدّث عن وظائفها، أو ما يشرح مصادر الالزام في الفعل والترك الأخلاقيين، وطبيعة العلاقة بين الوحي والأخلاق. كذلك لا نعثر في علم الكلام على مباحث تدرس الفضيلة والسعادة وكيفياتها، ومنابع إلهامها في حياة الإنسان. هذا في علم الكلام الذي يتبنى القول بالحسن والقبح الذاتيين للأفعال[1].

أما في علم الكلام الأشعري فالإشكالية تأخذ صيغة أخرى، إذ ينفي علم الكلام الأشعري القول بالقبح والحسن الذاتيين، ويشدّد على أن الحسن هو ما حسّنه الأمر الالهي، والقبيح هو ما قبّحه النهي الإلهي. وهذا يعني ألا عدل ولا ظلم مستقلًا عن الشرع، أي لا معنى لحكم العقل بقبح عقاب المطيع وثواب العاصي.

وكما يفشل العقل بحسب الأشعري وأتباعه في اكتشاف الحسن والقبح، فإنه تبعاً لذلك لا يمكنه إدراك الأخلاق والفضيلة والسعادة ووسائل بلوغها. من هنا لم يعد للأخلاق من حيث هي أخلاق أي مضمون خارج سياق الوحي في علم الكلام الأشعري.

لولم تكن هناك نواميس كونية للعدل والأخلاق، وكان كل حسن يحيل إلى ما يحسنه الوحي، وكل قبيح يحيل إلى ما يقبّحه الوحي، فسيفضي ذلك إلى تفريغ الأخلاق من مضمونها، وغياب أي فعل أو سلوك أخلاقي في المجتمعات البشرية التي لم تعرف الأديان الوحيانية، مع أنه حتى تلك المجتمعات التي لا تعرف الأديان الإبراهيمية، ولم تصل إليها تشريعات الوحي، فإن مسيرتها التاريخية تبرهن، على أن هناك حضورًا للكلمات والأفعال الأخلاقية، وانها تدرك أن للكلمات والأفعال الأخلاقية الأصيلة

(1) يقول واصل بن عطاء (80 – 131 هـ): (الباري حكيم عادل، لا يجوز أن يضاف اليه شر وظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر به، ويحكم عليهم بشيء ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك كله. ويستحيل أن يخاطب العبد بـ«افعل» وهو لا يمكنه أن يفعل، وهو يحس من نفسه الاقتدار والفعل). انظر: د. أحمد صبحي. في علم الكلام. القاهرة: مؤسسة الثقافة الجامعية، ط 4، 1982، ج1: ص 184.



حياة في ضمير العالم، ذلك أنها حقيقة أبدية، فلو تكلمت بكلمة طيبة، أو فعلت فعلاً حسناً، سيكون لكل منها صدى بحسبه، الكلمة ذاتها تقال عن صاحبها بأبهى صورها، الفعل ذاته يعود لصاحبه بأجمل مما فعل، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر.

الحياة الأخلاقية كما تبرهن الحياة الاجتماعية للانسان، هي سلسلة مواقف، تصنع بمجموعها طوراً وجودياً خاصّاً للكائن البشري، إنها الشرط الذي يتحقّق به نمط الحضور الحقيقي لهذا الكائن في العالم، والذي يعبر فيها الدين عن حضوره في المجتمع، ويطرد كل تمثيل زائف له، يرتدي أقنعة باسم الدين، في كل من يشي سلوكه بانتهاك الفضيلة وإفساد لمقاصد الدين الإنسانية. إن اضمحلال الحياة الأخلاقية، يفضي إلى اضمحلال وجود الكائن البشري، وهشاشة كينونته، والذي ينتهي إلى غيابه عن العالم.

وهنا أود الإشارة إلى أنه يحدث أحياناً خلط بين القيم الروحية والقيم الأخلاقية، مع أن كل منهما يحقق كمالاً للإنسان بحسبه. نعم هناك علاقة عضوية وتأثير متبادل بينهما. فالقيم الروحية: تشبع الفقر الوجودي للإنسان، وتروي الظمأ الذي يجتاحه للمقدس، فيمتلئ قوة، وتمنح إرادته توتراً وصلابة. والقيم الأخلاقية: تنظم الحياة الاجتماعية، وتجعل العلاقات بالآخر سليمة، تنشد خير البشرية، لكنها ليست بالضرورة تثري الفقر الأبدي للكينونة البشرية، وتروي الظمأ المزمن للمقدّس، والذي لا يحقق له الامتلاء والارتواء والسكينة والطمأنينة سوى القيم الروحية.

الإيمان مثلاً، بوصفه قيمة روحية يمتلك تأثيراً سحرياً، تتحول معه الأرواح، لتتسامى وتحلّق في عوالم ملكوتية. الحب أيضاً، رغم انه يساهم بمنح حياتنا الاجتماعية وعلاقاتنا بالغير الكثير من الدفء والسلام، لكنه بوصفه قيمة روحية، يهبنا ما لا تهبنا القيم الأخلاقية السلوكية، كالصدق وغيره. إذ للحب كيمياء خاصة تتبدل معها مادة القلوب، فيصير جوهرها نفيساً.

كل ذلك لا تنجزه القيم الأخلاقية. وهو ما تكشف عنه مواقفنا حيال مواجع الحياة وجروحها ونكباتها، فمهما يكن موقفنا وضميرنا أخلاقياً، ومهما كنا صادقين ننشد الفضيلة، لكن لو فوجئنا بنكبة فإنها تستنزفنا، وربما تهشم بها، لو لم نمتلك رصيداً روحياً يمنحنا طاقة تمكننا من عبور تلك النكبة. فقط أولئك الروحانيون، المتيمون بحب الله والإنسان والعالم، هم من يعبرون نكبات الحياة بلا انكسارات وانهيارات، وبلا ضياع وجنون[1].

---

(1) الرفاعي، عبدالجبار (تحرير). الحب والإيمان عند سورن كيركگورد. بيروت: دار التنوير ومركزدراسات فلسفة الدين، 2006، ص 12 – 13.



10- الخلط بين النص المقدس وقراءاته:

حدث خلط بالتدريج بين النص الأول والنص الثاني، وأعني بالثاني قراءات النص وتفسيراته، التي تكوّنت في سياق تجربة الاجتماع الإسلامي عبر التاريخ في مختلف الحقول، بحيث ارتقت مكانة بعض هذه القراءات والتفسيرات إلى مكانة النص المقدس، فحجبته وأضحت في مراحل لاحقة بديلاً عنه، وحتى لو سعى البعض للعودة إلى النص الأول فعادة لا يعبر إليه إلاّ من خلالها، وعندما تمر قراءة النص من خلال ما تراكم عليه من قراءات، فإنها ستغدو أسيرة مختلف العوامل المنتجة لتلك القراءات عبر العصور، ذلك أن قراءة كل نص أسيرة عدة سياقات، وليست هناك أية قراءة منعتقة منها. أعني السياقات الأعم من: المؤلف، المتلقي، الزمان، المكان، السلطة، الإكراهات، المصالح، المسبقات.

لقد كان المتكلّمون من أغزر علماء الإسلام اجتهاداً، وأشدهم تنوعاً في الآراء، واختلافاً في ابتكار المفاهيم الاعتقادية وتفسيرها. ففي كل فرقة تتعدد الاجتهادات غالباً بتعدد أعلامها، ولا تقتصر صياغة المقولات على مؤسس أو مؤسسي الفرق والمدارس الكلامية؛ بل تتواصل فاعلية إنتاج الرأي والرأي المضاد لدى الأتباع، ما دامت المدرسة حية، تجدّد نفسها عبر دينامية فعالة. لكن هذه الدينامية تتوقف، ويغلق باب ابتكار المقولات وصياغة فهم بديل لها، في عصور التقليد، والاستغراق في التلقي والتلقين، فيغرق الدارسون بالهوامش والتفسيرات والشروح وشروح الشروح، ويتعاملون مع نصوص مؤسسي المقولات تعاملاً لا تاريخياً، يقفز على السياقات التي أنتجتها، وكأنها نصوص نهائية، وظيفتنا حيالها الفهم والتفسير، وحتى التفسير لا يعدو إلاّ أن يكون تفسيراً مبسّطاً، وليس تأويلاً يخترق طبقات التراث ويتوغّل في نسيجه؛ ليكتشف الملابسات والعوامل الظاهرة والمستترة، المولّدة للمقولات والمواقف والآراء الكلامية، ويفكّك أنماط التبريرات الدينية وكيفية تشكّلها ورسوخها وتقديسها عبر التاريخ، إلى الحد الذي يتعاطى فيه أتباع كل مدرسة معها وكأنها نصوص معصومة.

تنبغي دراسة التراث برمته؛ بوصفه فهماً ومنجزاً بشرياً، خاضعاً لمختلف مشروطيات العصر الذي أنتجه، وثقافته ولغته، وكل ما يتصل بذلك من متغيرات سياسية، اقتصادية اجتماعية، دينية..إالخ. بمعنى دراسة التراث في سياقه الزماني والمكاني والثقافي، ونزع القدسية عنه، لأنه تراث أنتجه بشر، وليس هو سوى قراءات خاصة بزمانها ومحيطها، والحذر من تأبيده لكل زمان، وإخراجه من تاريخه وظروف إنتاجه الخاصة في محيطه.

ومن دون ذلك ليس بوسعنا الدفاع عن إيمان الناس، والتمهيد لمصالحة بين المسلم



والآخر من جهة، وبين المسلم والجغرافيا والتاريخ من جهة أخرى، بل سنلبث نكرّر عبارات مجاملات زئبقية، لا تبوح إلاّ بمزيد من الالتباس والتلبيس.

11 - اعتماد الكلام القديم على الطبيعيات الكلاسيكية:

من المشكلات التي مُني بها علم الكلام القديم اعتماده على الطبيعيات الكلاسيكية، والاستناد إلى معطياتها كحقائق نهائية، بينما نسخت العلوم الطبيعية الحديثة معظم الآراء والفرضيات التي قامت عليها الطبيعيات بالأمس، وبرهنت الاكتشافات الحديثة لقوانين الطبيعة على أن الكثير من فرضيات تلك الطبيعيات وأفكارها أوهام محضة.

مضافاً إلى أن الكلام التقليدي اقتصرت أبحاثه على مجموعة مسائل، ولبث الخلف يكرّر هذه المسائل ذاتها، ويفكر في إطارها، حتى تكوّنت لها حدود صارمة، لم يجرؤ أحد على تخطّيها، وصار مدلول العقيدة هو تلك المسائل خاصة، واتخذ المتكلمون نسقاً محدّداً في ترتيبها، وظل هذا النسق هو هو في المدوّنات الكلامية، لا يتغير أو يتطور في القرون الأخيرة، ورغم تغير وتطور العلوم والمعارف والحياة البشرية، لكن علم الكلام أخفق في استيعاب مباحث أساسية أخرى، ولبث ينوء بتكرار مقولاته ومقدّماتها ذاتها.

إحياء علم الكلام

في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي، حدث أول لقاء مباشر بين المسلمين في الشرق والأوروبيين، لما غزا نابليون مصر سنة 1798، وجلب معه المطبعة، وبعض مقتنيات الحضارة الأوروبية الحديثة، فضلاً عن مجموعة من الخبراء والأكاديميين، ثمّ تلا ذلك بعثُ محمد علي باشا لجماعة من الطلاب المصريين إلى فرنسا في سنة 1826، وكانت تضم البعثة في البداية اثنين وأربعين دارساً، ثمّ تكامل عددها فبلغ 114، بعد أن التحق بهم آخرون، فكانت أكبر بعثة دراسية توفدها مصر إلى أوروبا حينذاك، وقد لعب أفرادها بعد تأهيلهم العلمي دوراً رائداً في بناء الدولة المصرية، غير أن الدور الأهم، هو الذي لعبه أحد المبتعثين، والذي لم يكن أول الأمر طالباً في البعثة، وإنما كان مرشداً أو إماماً دينياً للبعثة، وهو الشيخ رفاعة الطهطاوي، لكنه شرع بالدراسة فور وصوله، وتعلّم اللغة الفرنسية، وكان يهدف إلى ترجمة العلوم إلى العربية، وبعد عودته إلى مصر سنة 1831 بادر رفاعة إلى الترجمة الكثير من الكتب، وبموازاتها كتب رحلته وانطباعاته وفهمه للحضارة الغربية، في كتابه الذائع الصيت «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» ومؤلفات غيرها.

كان لترجمات الطهطاوي ومؤلفاته، وجهود آخرين تالية لجهوده، أثر جيد في



تدشين عهد جديد للفكر في مصر وما حواليها من البلاد العربية، وهو العهد الذي تعرّف فيه المسلمون على شيء من معارف أوروبا وعلومها الجديدة.

ومثلما حدث في مصر فقد سبق ذلك لقاء المسلمين الأتراك بالفكر الأوروبي، وقارنه - في النصف الأول من القرن التاسع عشر - تعرُّف المسلمين في شبه القارة الهندية على أوروبا وبعض معارفها، وتلاه اتصال الدولة القاجارية في إيران بأوروبا.

لقد اتسم تعرّف النخبة في العالم الإسلامي على أوروبا آنذاك بالانبهار والدهشة، فمثلاً كان السير سيد أحمد خان يدعو المسلمين في الهند لاستيعاب مكاسب الحضارة الغربية، وبغية تحقيق ذلك أصدر مجلة «تهذيب الأخلاق»، وهي مجلة تهتم بالتبشير لأفكاره، كما أنشأ مجمعاً علمياً للترجمة والتأليف والنشر، ومؤسسة تعليمية هامة سنة 1875، هي «جامعة عليكره الإسلامية»، كذلك ألّف عدة كتب، من أشهرها تفسيره للقرآن، الذي نحا فيه منحى تأويلياً، واهتم فيه بقراءة آيات القرآن في ضوء العلوم الحديثة، فقدّم في ضوء هذا المنهج فهماً بديلاً لبعض العقائد، واقترح في كتابه «تبيان الكلام» نظرية جديدة اصطلح عليها بإنسانية الأديان.

لقد أشاعت آراء أحمد خان، ونظراته التأويلية للمفاهيم العقائدية، ودعوته للمذهب الطبيعي، عاصفة من الجدل والمناظرات، أيقظت التفكير الكلامي الساكن، وأقحمت العقل المسلم في الهند في فضاء يموج بإشكالات واستفهامات مختلفة، لم يألفها هذا العقل في متون علم الكلام الكلاسيكية، فانبرى للردّ على آرائه السيد أكبر حسين الإله آبادي، والسيد جمال الدين الأفغاني، وغيرهما.

إن آراء أحمد خان وآراء مفكرين آخرين ظهروا في تركيا وإيران ومصر والمشرق العربي، عملت على تأجيج قلق عقائدي، مهّد السبيل لبعث روح الكلام وإحياء هذا العلم، فدبّت الحياة من جديد في التفكير الكلامي، وبدأ وعي بعض دارسي علم الكلام يسعى للتحرّر من الحواشي والشروح، التي لبث محتجباً في مداراتها عن العالم مدّة طويلة.

مفهوم تجديد علم الكلام

حتى هذه اللحظة ما زال هناك نقاش بين المهتمين حول تحديد مفهوم تجديد علم الكلام، فقد ذهب البعض إلى أن تجديد علم الكلام لا يعني سوى دمج المسائل الجديدة واستيعابها في إطار المنظومة الموروثة لعلم الكلام[1]، فمتى ما انضمت مسائل أخرى لعلم الكلام تجدّد هذا العلم، فيما ذهب غيرهم إلى أن مفهوم تجديد

(1) السبحاني، الشيخ جعفر. مدخل للمسائل الجديدة في علم الكلام (مدخل مسائل جديد در علم كلام). قم، مؤسسة الإمام الصادق، 1375ش، ص 6-8.



علم الكلام لا يقتصر على ضمّ مسائل جديدة فحسب، وإنما يتسع ليشمل التجديد في: المسائل، والهدف، والمناهج، والموضوع، واللغة، والمباني، والهندسة المعرفية[1].

فالتجديد في المسائل يعني توالد مسائل جديدة، نتيجة للشبهات المستحدّثة، ينجم عنها نمو وتطور علم الكلام نفسه. أما التجديد في الهدف، فيعني تجاوز الغايات المعروفة لهذا العلم، التي تتلخّص في الدفاع عن المعتقدات، إلى تحليل حقيقة الإيمان ومجمل التجربة الدينية. كما أن التجديد في المناهج يعني التحرّر من المنهج الأحادي، والانفتاح على مناهج متعدّدة في البحث الكلامي، تشمل المناهج الهرمنيوطيقية، والسيميائية، والتجريبية، والبرهانية، مضافاً إلى ظواهر النصوص، والحقائق التاريخية[2].

بينما يعني التحوّل في الموضوع، الخروج من الاهتمام بقضايا وجود الباري وصفاته، والنبوة العامة والخاصة، والمعاد، إلى نطاق واسع يستوعب كافة القضايا الموجودة في النصوص المقدسة، سواء منها الناظرة إلى الواقع أو الناظرة إلى الأخلاق والقيم[3].

أما التجديد في اللغة، فيتحقّق بالانتقال من لغة المتكلمين القديمة، ومعمياتها وألغازها، إلى لغة حديثة تستقي من المكاسب الجديدة للمعارف والعلوم والفنون والآداب، وتعبّر عن الفهم الجديد للطبيعة البشرية، وحقوق الإنسان وحرياته.

لغة علم الكلام القديم دخلت مرحلة الشيخوخة منذ مدة طويلة، ومن المعروف أن اللغة حين تشيخ تضمحل حساسيتها وطاقتها في استيعاب المعاني المركبة، وتنضب فيها طاقة الأسئلة الكبرى، وتتفشى فيها كلمات واهنة، وعبارات هشة، تقول كل شيء، من دون أن تقول شيئاً له معنى. بل إن البيئة الفقيرة لغوياً فقيرة عقلياً. خصوبة اللغة وثراؤها، بقدر ما تقتل التفكير الساذج البسيط، فإنها تحيي وتنمّي التفكير المركب، ولا يمكن الوثوق بولادة أفكار تنفتح على ما يعاندها؛ إلا حين تغتني اللغة بمعجم يرفدها باستمرار بألفاظ ومصطلحات، تنفتح على فضاء عقلي، يتسع باستمرار لاستيعاب وتمثّل كل ما هو جديد، في العلوم والفنون والآداب، ويواكب حركة التطور والإبداع في مختلف مجالات المعرفة، ويساهم في رفدها على الدوام.

---

(1) فرامرز قراملكي، د. أحد، تحليل مفهوم التجدد في الكلام الجديد، ترجمة: حبيب فياض، المنطلق ع119 (خريف وشتاء 1997 - 1998) ص 18-23.

(2) المصدر السابق، ص 17-22.

(3) ملكيان، مصطفى. الدفاع العقلائي عن الدين (دفاع عقلاني از دين). نقد ونظر، ع 2 (ربيع 1374ش) ص 36.



وبموازاة التجديد في اللغة لا بدّ من التجديد في المباني، فإن المتكلم اهتمّ سابقاً بترسيم مبانٍ خاصة في المعرفة، تستند إلى المنطق الأرسطي، وشيء من ميراث الفلسفة اليونانية، وجعلها ممهّدة للمباحث الكلامية، بينما انهارت بعض تلك المباني، حين افتتحت الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة ثغرات كبيرة اخترقت جدار الواقعية الأرسطية، وتزايد الحديث عن واقعيات معقّدة، كالواقعية التخمينية، وتعرّض المفهوم التقليدي للعقل إلى عاصفة نقدية، استهلها فرنسيس بيكون، وديكارت، وبلغت نضجها مع فيلسوف الأنوار إيمانويل كانط، واكتست من بعده صياغات متنوعة، بالإفادة من معطيات فلسفة العلم والتطور العميق في الفيزياء والعلوم والمعارف البشرية. كل ذلك يدعو إلى استئناف النظر في المباني والمرتكزات الماضية لعلم الكلام، لأن التجديد في المسائل والموضوع والهدف والمناهج واللغة يتطلّب تجديداً في المباني.

فإذا طال التجديد جميع الأبعاد السابقة، فإن الهندسة المعرفية لعلم الكلام ستشهد تحديثاً، لأن أبعاد كل علم تشكّل نسيجاً مشتركاً فيما بينها، ويوحّدها التأثير المتبادل، أي أن أي تحوّل في أحدها يستتبعه تحوّل في سائر الأبعاد الأخرى، وهذا يعني تخلخل المنظومة السابقة للعلم، وحدوث منظومة بديلة، يأخذ فيها كل بعد من أبعاد العلم موقعه الملائم، ويُعاد نظم المسائل في إطار يتسق مع التحولات الجديدة في: المسائل، والغايات، والموضوع، والمناهج واللغة، والمباني، ومعنى ذلك تجديد الهندسة المعرفية لعلم الكلام[1].

يلاحظ على هذا التصور لتجديد علم الكلام أنه لا يتضمّن رسم حدود دقيقة بين علم الكلام وفلسفة الدين، مضافاً إلى أنه يخلط بين الكلام الجديد والإلهيات المسيحية الحديثة[2]. علاوة على أنه لما يزل في طور البناء، ولذا تنوّعت الاجتهادات، في بيان هويته، والكشف عن أسسه ومرتكزاته.

ومع كل ذلك يبدو هذا التصور أجلى من تصورات أخرى تسعى إلى إيضاح مفهوم تجديد علم الكلام، لكنها تختزل التجديد في بُعد واحد، أو تتخبّط، فلا نكاد نستخلص منها مفهوماً متميزاً للتجديد.

---

(1) فرامرز قراملكي، د. أحد. تحليل مفهوم التجدد في الكلام الجديد، مصدر سابق، ص 22 – 32.

(2) المصدر السابق، ص –10 12.



بدايات علم الكلام الجديد

في ضوء المعطيات المذكورة آنفاً لمفهوم التجديد، يغدو القول بوجود شخص واحد مؤسس لهذا العلم، قولاً يقفز على حقائق التاريخ، ويجهل المدلول الحقيقي لتجديد الكلام، ذلك أن حركة التجديد مخاض عسير، وولادة شاقة، لم تبلغ غاياتها بقرار تصدره مؤسسة أو فرد، أو خطبة حماسية، تصدر عن شخصية علمية أو دينية، أو مقال، بل ولا كتاب ينشر، وإنما هي مجموعة جهود معرفية وعلمية وبرامج جريئة، تنطلق في بيئة تتوفّر على العناصر والمقومات الضرورية لاستنبات الفكرة ونموها.

وليس تجديد علم الكلام بدعاً من ذلك، وإنما هو مشروع تضافرت في احتضانه وتطويره مبادرات وجهود معرفية وعملية، أسهم فيها رجال أدركوا مأزق التفكير الديني في الإسلام الحديث والمعاصر، لكن الريادة تبقى دائماً نصيب شخص لامع، أو أشخاص قليلين.

منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر الميلادي حتى نهاية الربع الأول من القرن العشرين، تميزت هذه الفترة بالدعوة لإحياء علم الكلام، ببعث شعاب الإيمان الساكنة في النفوس، عبر التذكير بأصول الدين والموعظة بوازعه ودافعه، وإيقاظ الفكر من حالة السبات، وإثارة طاقات الحركة، والدعوة لإصلاح الأفكار الفاسدة[1]، وتطهير وجدان الأمة من الخرافات، وتأكيد دور العقل والعلم كرافدين رئيسيين لتفسير المعتقد.

أما أبرز أعلام هذه الفترة فهم جمال الدين الأفغاني، وتلميذه محمد عبده، وعبدالرحمن الكواكبي، وشبلي النعماني، والطاهر حداد، ومحمد الطاهر بن عاشور، وهبة الدين الشهرستاني، ومحمد جواد البلاغي، ومحمد حسين النائيني... وغيرهم.

أما نشأة مصطلح علم الكلام الجديد، فيبدو أن هذا المصطلح ظهر للمرّة الأولى عنواناً لكتاب شبلي النعماني (1878 - 1914)[2]. إلاّ أنه لا يمكن الجزم بأن شبلي النعماني هو أول من نحت هذا المصطلح، الذي أضحى عنواناً للاتجاه الحديث في إعادة بناء علم الكلام. لكنه كان من أوائل الداعين إلى تجديد الكلام، بغية الردّ على الشبهات الحديثة، والدفاع عن الشريعة.

ألف شبلي النعماني كتاباً في علم الكلام أملاه على أحد تلامذته وهو على سرير المرض، وقد فرغ منه في 18 مارس 1902، ونشر في الهند في مارس 1903. وكان هذا

---

(1) الترابي، د. حسن عبد الله. قضايا التجديد، نحو منهج أصولي، الخرطوم، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، ط 2، 1995م، ص 19.

(2) نقله إلى الفارسية: محمد تقي فخر داعي كيلاني، وطبعه في طهران سنة 1329ش/ 1950م بنفس العنوان. ونقله إلى العربية: جلال السعيد الحفناوي، ونشر في القاهرة سنة 2012.



الكتاب الجزء الأول، ثم تلاه تأليفه للجزء الثاني، الذي خصصه لعلم الكلام الجديد، وفرغ منه سنة 1903، ونشره في الهند [1] 1904.

في الجزء الثاني من كتابه هذا يتحدّث النعماني عن مجال علم الكلام الجديد، فيقول: «لقد كان علم الكلام القديم منصبًّا فقط على بحث العقائد الإسلامية، لأن المخالفين للإسلام في ذلك العهد كانت اعتراضاتهم تتعلق بالعقائد، ولكن في الوقت الحاضر يبحث في الجوانب التاريخية والحضارية والأخلاقية للدين. إن عقائد أي دين عند الأوروبيين لا تكون جديرة بالاعتراض إلى هذا الحد، ما لم تكن هذه المسائل قانونية وأخلاقية. وفي رأيهم أن إباحة تعدد الزوجات والطلاق، والرق، والجهاد، في أي دين لهو أكبر دليل على بطلان هذا الدين، بناء على هذا سيتم بحث هذا النوع من المسائل في علم الكلام، وهذا الجزء بالكامل من علم الكلام الجديد. أهم الأشياء الضرورية في هذا الصدد أن تقدم مثل هذه الدلائل والبراهين بأسلوب بسيط وواضح، تستوعبه الأفهام بسرعة، ويستقر في القلب، فقد كان يستخدم في المنهج القديم مقدمات معقدة ومتشابكة، ومصطلحات منطقية، وأفكار دقيقة وحساسة جداً، فكان المخالف يصمت بعد أن يصاب بالرهبة، ولكن لا يوقر في قلبه حالة من الوجدان والإيمان. المهم أنه تجب مراعاة تلك الأمور المذكورة عن تأليف علم الكلام الجديد» [2].

ولذلك أدرج النعماني في هذا الكتاب مسائل جديدة، مثل: «الدين والعلوم الحديثة، حقوق الإنسان، مسألة الانتحار، حقوق المرأة، الإرث، والحقوق العامة للشعب، بموازاة مباحث: وجود الباري، والنبوة، والمعاد، والتأويل، وغير المحسوسات، كالملائكة والوحي وغيرها، والعلاقة بين الدين والدنيا.

مع محمد إقبال ندخل مساراً مختلفًا في تحديث علم الكلام، ووضع لبنات أساسية لبناء فلسفة دينية في الإسلام، لا تكرر المدونات الموروثة في علم الكلام، كما نجده ماثلاً في محاضراته الست التي ألقاها في مدراس بالهند عام 1928، ثمّ أتمها بعد ذلك في الله آباد في عليكره، وصدرت فيما بعد في كتابه الشهير «تجديد التفكير الديني في الإسلام».

سعى محمد إقبال إلى زحزحة علم الكلام القديم، وتمحورت جهوده على محاولة بناء فلسفة بديلة للدين، ليست مكتفية بذاتها، وإنما اغتنت بما استوعبته وتمثلته من معارف الآخر. وخلافاً لمحمد عبده، الذي نهى عن الخوض في الذات والصفات والقدر، فقال بصراحة: «إنني لا أحب أن أتكلم في هذا الأمر أكثر من هذا، وإلا لم أكن من الصابرين، ولخضت في أعمال القدر مع الذين خاضوا فيه». نجد محمد إقبال

---

(1) مقدمة جلال السعيد الحفناوي لكتاب النعماني، الذي ترجمه ونشره بجزأيه في القاهرة سنة 2012، ص 8-10.

(2) المصدر السابق. ص 181 - 182.



يستهل كتابه بقوله: «إن التفكير الفلسفي ليس له حد يقف عنده، فكلما تقدمت المعرفة، وفتحت مسالك للفكر جديدة، أمكن الوصول إلى آراء أخرى»[1]. ويبدأ إقبال بحثه في بيان إمكانية استخدام المنهج العقلي الفلسفي في مباحث الدين، وتحليل جوهر الدين، والجذور العميقة للإيمان وما ينطوي عليه. وهذا يقوده إلى الاستعانة بآراء جماعة من الفلاسفة والمفكرين الغربيين في تفسير الدين كظاهرة وجدانية وإيمانية واجتماعية، وبموازاة ذلك يحرص على استنطاق الموروث الإسلامي، خاصة آراء المتصوفة والعرفاء والفلاسفة.

توفر هذا الكتاب على بناء إطار منهجي للدراسات الدينية في الإسلام، تتحدّد فيه أولويات البحث، ونقطة البداية، والمنطلقات الأساسية، وأدوات التعاطي مع المعرفة والعلوم الإنسانية الحديثة، ووسائل اكتشاف البؤر المضيئة في التراث، ومدى الإفادة من عناصره الحية، ودمجها بمكاسب المعارف الجديدة، وتوليفها في هندسة معرفية متناسقة الأجزاء. ففي استقراء سريع لـ«تجديد التفكير الديني في الإسلام» يطالع القارئ إشارات لفلاسفة ومفكرين غربيين، مثل: لوك، هيوم، هوكنج، برغسون، فرويد، ديكارت، بركلي، نيوتن، رسل، زينون، دريش، ولدن كار، ماكتاجارت، برود، أوغسطين، منك، ماكدونالد، نومان، برونج، شوبنهور، برادلي، بلانك، هيغل، لورد هالدين، رونجير، الكزاندر، رويس، جون ستيورات مل، روجربيكون، شبنجلر، هورتن، هيزنبرج، جورج فوكس، اينشتين، وليم هاملتون، لايبنتز، يونج، داروين...الخ. ربما لا نجد مفكراً إسلاميا يتسع أحد مؤلفاته لاستيعاب إشارات لآراء هذا العدد الوفير من المفكرين والفلاسفة في ذلك الزمان. وإن كان مرور محمد إقبال على آراء هؤلاء المفكرين لا يتعدى ومضات خاطفة في أغلب الموارد المشار إليهم فيها، وربما أخفق أحياناً في مسعاه لتأويل بعض آيات القرآن في ضوء مقولات الفلاسفة الغربيين، خاصة الفلاسفة الألمان الذين انعكست مقولاتهم بوضوح في التفكير الديني لمحمد إقبال.

لكن هذا الحشد للأسماء الغربية يشي بموقف إيجابي من الفلسفة والمعارف الغربية الحديثة، في زمن كان فيه غيره لا يخفي ارتيابه وقلقها منها. بينما يكشف موقف محمد إقبال عن استيعاب وفهم جيد لتلك الفلسفة والمعارف، لذلك كان يستند إليها كأدوات في تشريح التراث وغربلته، وتأويل النصوص الدينية، ودراسة الفضاء الدلالي لها، والتوغل في دراسة الظاهرة الدينية، واستجلاء مدياتها في النفس، وحقلها وحدودها في الاجتماع البشري.

يحكي لنا هذا الطيف من الأسماء عن تنوع مرجعيات تحديث التفكير الديني

---

(1) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: محمود عباس، مراجعة: عبدالعزيز المراغي ومهدي علام، دار الهداية، طبعة ثانية 2000م، ص4.



عند إقبال، فهو تارة يستلهم مقولات الفلاسفة، وأخرى يتعاطى مع خبرة اللاهوت المسيحي الجديد، وثالثة يستعين بعلماء النفس، أو الاجتماع، ورابعة ينهل من التصوف الفلسفي. وهو بذلك يتخلّص من حالة الوجل والخوف حيال معطيات اللاهوت الجديد، والعلوم الإنسانية الحديثة، التي استبدت بتفكير معظم الإسلاميين اليوم[1].

كتاب محمد إقبال «تجديد التفكير الديني في الإسلام»، هو أول نص في فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، لكن تأثيره ما زال محدوداً في الدراسات اللاحقة بالعربية. لأن أدبيات الاخوان المسلمين وغيرهم من الجماعات الإسلامية استعارت مفاهيم ومقولات أبو الأعلى المودودي، فنقلوا آثاره للعربية، بوصفها ملهمة لشغفهم باستعادة دولة الخلافة، ونبذ مشروع الدولة الحديثة، كما نلاحظ ذلك بوضوح في كتابات سيد قطب، التي ظلّت تفكّر في مداراتها معظم أدبيات الجماعات الإسلامية.

وفي عام 1964 أوضح الكاتب الهندي المسلم وحيد الدين خان في مقدمة كتابه: «الإسلام يتحدّى» المبررات التي دعته لتأليف كتابه هذا، فشدّد على ضرورة التحرّر من منهج علم الكلام القديم، لأن «طريقة الكلام وأسلوبه قد تغيرا بتغير الزمن، ولذلك علينا أن نأتي بعلم كلام جديد لمواجهة تحدّي العصر الحديث»[2]. لكن كتابه لم يكن سوى محاولة للتوفيق بين الدين والعلم، والتمسك بشيء من مكاسب العلوم الطبيعية في الاستدلال على وجود الله. ولم ينجح في استبصار أفق بديل للكلام القديم.

وبعد ذلك بسبعة أعوام أصدر وحيد الدين خان كتابه الكلامي الثاني «الدين في مواجهة العلم»[3]، وأردفه بعد فترة بمقالة أعدّها بعنوان: «نحو علم كلام جديد»، ألقاها في ندوة «تجديد الفكر الإسلامي»، التي عقدتها الجامعة الملية الإسلامية بدلهي في 27 ديسمبر 1976 [4].

حاول وحيد الدين خان محاكاة ما بدأه محمد إقبال من قبل في «تجديد التفكير الديني في الإسلام»، لكن كتاب «الإسلام يتحدّى» أخفق في تمثل رؤى إقبال الفلسفية الحرة في بناء فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد. تُرجم كتاب «الإسلام يتحدّى» إلى العربية ونشر قبل أربعين عاماً. إلاّ أنه ظلّ مهملاً، ولم يعبأ به أحد.

---

(1) الرفاعي، عبدالجبار. إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين. بيروت: دار التنوير ومركز دراسات فلسفة الدين، 2013، ص 149.

(2) خان، وحيد الدين. الإسلام يتحدّى: مدخل علمي للإيمان، تعريب: ظفر الإسلام خان، مراجعة وتحقيق: د. عبدالصبور شاهين، الكويت، دار البحوث العلمية، ط 6، 1981، ص 24.

(3) نقل هذا الكتاب إلى العربية نجل المؤلف: ظفر الإسلام خان، ونشرته دار الاعتصام بالقاهرة سنة 1972م.

(4) نقل هذه الدراسة إلى العربية نجل المؤلف: ظفر الإسلام خان، ونشرتها دار النفائس في بيروت، في كتاب يضمّ مجموعاتة دراسات أخرى للمؤلف بعنوان «الإسلام والعصر الحديث» سنة 1983م.



لكن رؤى محمد إقبال تواصلت في تحديث التفكير الديني، بل تكاملت عبر مواطنه فضل الرحمن[1]، الذي كان خبيراً بالتراث، بجوار تكوينه الأكاديمي المتميز، واهتم بتطوير رؤى اجتهادية جريئة في التفكير الديني في الإسلام، ومع أن رؤى فضل الرحمن لم تبتعد عن الروح الحرة لمحمد إقبال، لكنها لم تقلده أو تحاكي تفكيره، أو تمسي صدى لها، وإنما تطورت واغتنت آراء إقبال من خلالها.

ظل فضل الرحمن يدعو للعودة إلى القرآن، واستند إليه كمرجعية في كتاباته، وحاول أن يكتشف النسيج العضوي في آياته، وتفسيره في ضوء سياقه الخاص، لا في ضوء السياقات الموروثة المتراكمة عبر التاريخ، التي ينتمي كل منها إلى عصره الخاص، وما كان يسوده من: تسلط وإكراهات، ونظام معرفي، وأنظمة لإنتاج المعنى. ومنهجه هذا في تفسير الآيات قاده إلى الاهتمام بالقضايا المحورية في القرآن، وصياغة المفاهيم المفتاحية لكل آياته، لذلك تمحورت كتاباته القرآنية على الكليات المشتركة، مثل: التوحيد، الإنسان، الطبيعة، النبوة والوحي، والإيمان بالآخرة[2]. وانتهى إلى آراء كانت غريبة على بيئته الدينية، مما سبّب له الكثير من المتاعب، لأنها لم تكرر ما أثقل مدونة التفسير من آراء المفسرين المتوارثة.

واثر هيمنة الجماعات السلفية على الحياة الثقافية للمسلمين في الهند وباكستان اضمحلت الوجهة الفكرية لمحمد إقبال. إلا أن التفكير الديني في إيران في النصف الثاني من القرن العشرين أعاد انتاج المقولات المركزية في فكر إقبال، وعمل على

---

(1) فضل الرحمن (1919 – 1988) مفكر باكستاني عمل لعدة سنوات في توجيه التربية والتعليم في باكستان. تخرج في جامعة أكسفورد، وفيها ناقش رسالته في فلسفة ابن سينا 1949. وباشر بعد تخرجه تدريس الفلسفة الإسلامية في جامعة دورهام بإنجلترا (1950–1985). ثم تقلد منصب أستاذ في معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماكجيل (McGill) بكندا. وفي عام 1962 أصبح فضل الرحمن مديراً لمعهد إسلامي للبحوث في إسلام آباد، هو (المعهد المركزي للأبحاث الإسلامية)، كانت مهمته في هذا المعهد إيجاد استراتيجية جديدة للتعليم والدراسات الإسلامية، وتفسير «الإسلام بعبارات منطقية وعلمية، لتلبية مقتضيات مجتمع تقدمي حديث». لكن أفكاره أججت احتجاجات الجماعات السلفية المحافظة، إذ أثارتهم الآراء التي تضمنها كتابه «الإسلام»، وكذلك مواقفه من: الحديث النبوي، وقانون الأحوال الشخصية، وتنظيم الأسرة، والفوائد المصرفية، ومفهومه للوحي القرآني. واشتدت تعبئة الجمهور ضده، عبر الصحافة، حتى وصلت الاحتجاجات إلى اضرابات ومسيرات في بعض المدن، فاضطر لتقديم استقالته ومغادرة وطنه باكستان نهائياً عام 1968، مهاجراً إلى الولايات المتحدة الأمريكية، التي أمضى فيها ما تبقى من حياته، استاذاً للفكر الإسلامي في قسم لغات الشرق الأدنى في جامعة شيكاغو حتى توفي. ننشر في هذا المجلد الفصل الرابع عشر من كتابه «الإسلام»، الذي يتضمن رؤيته النقدية لغياب الأهتمام الأخلاقي في علم الكلام.

(2) راجع كتاب: فضل الرحمن. المسائل الكبرى في القرآن الكريم. بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، 2013.



تنميتها وتطويرها، لا سيما رأيه في ختم النبوة، الذي يلخصه بقوله: «إن النبوة لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسه، وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً على مقود يقاد منه، وأن الإنسان لكي يحصل على كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو»[1]. لقد التقط علي شريعتي وغيره هذا الرأي، وصاغ على ضوئه عدة مفاهيم محورية في فكره. وهكذا استعار مرتضى مطهري رأي إقبال في كون الاجتهاد هو «أس الحركة في الإسلام»[2]، وقدّم على ضوئه تفسيراً لمفهوم الثابت والمتغير ودور الاجتهاد في تطوير التفكير الإسلامي.كما أفاد مفكرون إيرانيون معاصرون من بعض مقولات محمد إقبال، ووظفوها في دعوتهم لتحديث التفكير الديني[3].

أما في العالم العربي فنلتقي ببعض المحاولات المبكرة لتجديد علم الكلام، وأهمها دعوة أمين الخولي (1895 – 1966) للاجتهاد في الاعتقاد، ففي نقاشه مع شيخ الأزهر[4]رفض انحصار التطور ببعض أحكام العبادات، ورأى أن «التغير والتطور سنّة شاملة في الأصول: العقائد والعبادات والمعاملات، وفي هاتين الأخيرتين شريعة الإسلام هي انتخاب ما نراه أيسر عملًا وأصلح للبقاء»[5]. ولم يتردد الخولي في القول بأن «تطور العقائد ممكن، وهو اليوم واجب لحاجة الحياة إليه، وحاجة الدين إلى تقريره، حماية للتدين، وإثباتاً لصلاحيته للبقاء، واستطاعة مواءمة الحياة، مواءمة لا يتنافر فيها الإيمان مع نظر ولا عمل»[6].

يشدد الخولي على رفض أية قراءة لا تاريخية للتراث، وينظر إلى التراث بوصفه محكوماً بعوامل وظروف خاصة مولدة له، تتناسب مع ضرورات ومشروطيات زمانية مكانية تفرضها كل حقبة تاريخية، وعلى هذا فهو يتغير ويتطور مستجيبًا لما تمليه عليه تلك المشروطيات والضرورات. من هنا نجده يحيل الخلاف بين المتكلمين، وتغيّر الأقوال وتنوعها في مسائل: «الذات والصفات، والكلام الإلهي، والقضاء والقدر، والجبر والاختيار.. وغير ذلك»، إلى التغير في البيئات والزمان والمكان. والتغير هو التطور، تبعاً لمفهومه[7].

---

(1) محمد إقبال. تجديد التفكير الديني في الإسلام. ترجمة: عباس محمود. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1968، ص 144.

(2) محمد إقبال. مصدر سابق. ص170.

(3) الرفاعي، عبدالجبار. إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين. ص 152 – 153.

(4) الخولي، أمين. مناهج تجديد. القاهرة: 2003، ص 46. عن: جريدة الأهرام 27 رمضان 1384هـ.

(5) المصدر السابق، نفسه.

(6) الخولي، أمين. المجددون في الإسلام، ص 52.

(7) المصدر السابق، ص 54 – 55.



وهو بذلك يتخطّى الدعوة لفتح باب الاجتهاد في الفقه، ويصرّ على ضرورة شمول الاجتهاد للعلوم والمعارف الإسلامية بأسرها. وتشديده على أن تطور العقائد واجب، يؤشر بوضوح إلى أنه قد تجاوز ما كان عليه سلفه وأقرانه من دعاة الإصلاح في الأزهر، ودعوته هذه من الدعوات المبكرة في دنيا الإسلام لبناء «علم كلام جديد»، بحسب التوصيف المعاصر، ذلك أن علم الكلام الجديد ما هو إلاّ ضرب من الاجتهاد في تفسير وتبرير الاعتقاد، طبقاً لما يتطلبه كل عصر، بنحو تصبح فيه وظيفة علم الكلام مثلما هي حماية إيمان الناس من الإلحاد، هي أيضاً حماية إيمانهم من التوحش والتشدّد والتحجّر[1].

ونلاحظ في كتاب «الدين: بحوث ممهّدة لدراسة تاريخ الأديان» لمحمد عبدالله درّاز، الذي كتبه سنة 1952، معالجة للفكرة الدينية من الوجهتين الموضوعية والنفسية، والعلاقة بين الدين والأخلاق والفلسفة وسائر العلوم، ونزعة الدين وأصالتها، ونشأة العقيدة الدينية، وتفسير الظاهرة الدينية، والكشف عن شيء من منابع إلهامها في الحياة البشرية، بالاستناد إلى المعطيات الجديدة في المعرفة البشرية.

وفي كتابه «أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث»، أورد فهمي جدعان مصطلح «علم كلام جديد» سنة 1976، الذي عقده للحديث عن «التوحيد المتحرر»، وبواعث التفكير الكلامي الجديد لدى بعض المفكرين المسلمين المحدثين، الذين «راحوا يبحثون عن علم كلام جديد - إن أمكن القول - علم للكلام يكون للتوحيد فيه وظائف جديدة، ويكون علماً (محرراً) للإنسان، وعلماً صافياً من الشوائب والأكدار»[2].

ويعود استخدام مصطلح «التوحيد المتحرر» إلى المستشرق البريطاني «جيب»، الذي أشار إلى «اللاهوت المتحرّر»، ونسبه إلى أحد اللاهوتيين الكبار، في سياق حديثه عن الاتجاهات الحديثة في الإسلام، في المحاضرات التي ألقاها في «مؤسسة هاسكل لدراسة الأديان المقارنة» مطلع هذا القرن. وتضمّنها فيما بعد كتابه «الاتجاهات الحديثة في الإسلام»[3].

أما في إيران فقد ظهر مصطلح «علم الكلام الجديد» مع ترجمة كتاب شبلي

---

(1) الرفاعي، عبدالجبار. «رائد الدرس الهِرْمِنيوطيقي بالعربية: الشيخ أمين الخولي». ورقة مقدمة في مؤتمر الهرمنيوطيقا وفهم النصّ الديني: مقاربات في مناهج الفهم. بيروت: 21 نيسان 2015. قضايا إسلامية معاصرة، ع 62 - 63، (صيف وخريف 2015).

(2) جدعان، د. فهمي. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، عمان- الأردن، دار الشروق، ط3، 1988م، ص 195.

(3) جيب، هـ. أ. ر. الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة: هاشم الحسيني، بيروت، دار مكتبة الحياة، ص114، ولاحظ أيضاً حول ولادة المصطلح، الصفحات 89، 102، 110، 113.



النعماني المذكور ونشره سنة 1950، لكن المصطلح لم يتداوله الباحثون والدارسون وقتئذ. وإن كان قد بدأ ظهور أفق جديد في التفكير الفلسفي والكلامي في آثار محمد حسين الطباطبائي وشروح تلميذه مرتضى المطهري، فقد سعى الأخير سعياً حثيثاً لإعادة انتاج رؤى أستاذه الطباطبائي، وكتب تصورات أولية بشأن تحديث علم الكلام، كما اهتم في مرحلة لاحقة بترسيم حدود مفهوم علم الكلام الجديد، لذلك استعمل هذا المصطلح في آثاره، فمثلاً في سياق بحثه لوظيفة علم الكلام، يحدّد المطهري وظيفتين له، تتمثل الأولى في دحض الشبهات الواردة على أصول وفروع الدين، والثانية في بيان الأدلة على أصول وفروع الدين، ثمّ يشير إلى أن اقتصار الكلام القديم على هاتين الوظيفتين، يعني غيابه عن الشبهات المستجدة في عصرنا، فضلاً عن أن الشبهات الماضية أمست بلا موضوع في هذا العصر. كذلك وفّر التقدّم العلمي الكثير من الأدلّة والبراهين الجديدة التي لم يعهدها العقل سابقاً. مضافاً إلى أن الكثير من الأدلة المتداولة بالأمس فقدت قيمتها، من هنا يشدّد المطهري على لزوم «تأسيس كلام جديد»[1].

ومن الكتب التي صدرت في هذه الفترة كتاب «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي» لمحمد حسين الطباطبائي وشرحه لتلميذه مرتضى المطهري، فقد صدر الجزء الأول منه سنة 1953. وهذا الكتاب، وإن كان كتاباً فلسفياً، انصبّ البحث فيه على بيان مسألة المعرفة والإدراك، وتفسير حقيقة المعرفة البشرية ومصادرها وحدودها، لكنه جاء ليقرر جملة من المفاهيم لإشادة الأساس الفلسفي لعلم الكلام، لذلك انطلق من صياغة المقولات الفلسفة لمحاكمة الاتجاه التجريبي في الفلسفة الغربية الحديثة، والمادية الديالكتيكية منها بالذات، التي عرفها العالم الإسلامي وقتئذ.

وفي سنة 1959 صدر كتاب «فلسفتنا» لمحمد باقر الصدر، وهذا الكتاب ينسج على نهج «أصول الفلسفة»، فهو محاولة لتدوين علم كلام فلسفي، لذلك يعالج فيه الصدر قضية المعرفة أولاً، ثمّ ينطلق منها لتحديد المفهوم الفلسفي للعالم، وبيان حاجة الأشياء إلى علة، والبرهنة على وجود الله.

«فلسفتنا» مؤلَف ألصق في مضمونه بعلم الكلام منه إلى الفلسفة، لأنه ينشد إثبات وجود الله، ونقد آراء الفلاسفة التجريبيين، بالإفادة من طرائق المنطق الأرسطي في المحاججة والبرهان. وبالنظر إلى ما يؤشر اليه عنوان الكتاب، نلاحظ الصدر يجنس الفلسفة ويصنفها تبعاً لهويتها، والفلسفة مشترك عقلي، لا تقبل التجنيس والتصنيف الهوياتي. وذلك ما يدعونا لتوصيف هذا المؤلّف بأنه ألصق في مضمونه بعلم الكلام.

لكن الصدر حاول في كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء» الذي صدر سنة 1971

---

(1) مطهري، مرتضى. الوظائف الأساسية والوظائف الفعلية للحوزات العلمية، (وظايف أصلي ووظايف فعلي حوزه هاي علميه)، ص 49.



أن يتحرر من تقليد أرسطو، ويفكّر في آفاق لا تكرر مقولاته في فلسفتنا، حيث شرح ذلك بقوله: «ونحن في هذا الكتاب إذ نحاول إعادة بناء نمو المعرفة على أساس معين، ودراسة نقاطها الأساسية في ضوء يختلف عما تقدّم في كتاب فلسفتنا»[1]. إذ اعتمد فيه توظيف منهج الاستقراء القائم على حساب الاحتمالات، بعد أن قدم الصدر رؤية جديدة في تفسير نمو المعرفة وتوالدها، موازية لما هو معروف في المذهبين التجريبي والعقلي، وعبّر عن رؤيته هذه بـ«المذهب الذاتي للمعرفة».

ينشد الصدر في هذا الكتاب بناء أساس منطقي للإيمان بالله، فقد نص على ما يريده عبر العنوان الشارح الذي يصف هذا الكتاب، بأنه يستهدف: «اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية وللإيمان بالله»، والذي توكّأ عليه فيما بعد في تدوين بحثه الكلامي «موجز في أصول الدين»، الذي جعله مدخلاً لرسالته الفقهية «الفتاوى الواضحة»[2]. وخلص الصدر في كتابه هذا إلى نتيجة مفادها: «إن الأسس المنطقية التي تقوم عليها كل الاستدلالات العلمية المستمدة من الملاحظة والتجربة، هي نفس الأسس المنطقية التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبر لهذا العالم، عن طريق ما يتّصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبير، فإن هذا الاستدلال، كأي استدلال علمي آخر، استقرائي بطبيعته... وهكذا نبرهن على أن العلم والإيمان مرتبطان في أساسهما المنطقي الاستقرائي، ولا يمكن، من وجهة النظر المنطقية للاستقراء، الفصل بينهما»[3].

لكن مع كل ذلك لم تتحرر من أسر رؤية الذات للعالم، وتحيزاتها اللاشعورية، وأحكامها المسبقة، تلك الجهود الرائدة لأحمد خان ومحمد اقبال وفضل الرحمن في الهند وباكستان، وهكذا ما تلاها من جهود جادة ظهرت في مصر، وحوزة قم، وحوزة النجف، والتي كانت كلها تنشد تحديث علم الكلام، وبناء فلسفة للدين في الاسلام.

إن العقل الفلسفي عقل كوني، عابر للجغرافيا الأثنية والاعتقادية والدينية، إلاّ أن القراءة اللاهوتية للفلسفة تنتج لاهوتاً، القراءة الكلامية للفلسفة تنتج علم كلام، القراءة الفقهية للفلسفة تنتج فقهاً، القراءة الأيديولوجية للفلسفة تنتج أيديولوجيا. لا ينتج الفلسفة إلاّ التفكير الفلسفي، والقراءة الفلسفية للفلسفة.

---

(1) الصدر، محمد باقر. الأسس المنطقية للاستقراء: دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية وللإيمان بالله. بيروت، دار المعارف للمطبوعات، ط 4، 1982، ص 8.

(2) الصدر، محمد باقر. موجز في أصول الدين، مصدر سابق، ص 45 – 47. «مقدمة المحقق».

(3) الصدر، محمد باقر. الأسس المنطقية للاستقراء،. ص 469.



إن الذات البشرية الفاهمة في العلوم والمعارف الانسانية، في الوقت الذي تكون هي عارفة، هي أيضاً تقع موضوعاً للمعرفة. إنها ليست متحررة من سطوة رؤيتها للعالم على فهمها، وما تفرضه الذات على ذاتها من تحيزات، إذ طالما وقع الباحث في أسر تحيزات ذاته، وسطوة الرؤية للعالم والأيديولوجيا والأحكام المسبقة التي يتبناها على فهمه، فتركت بصمتها على المفهومات التي يذهب اليها، والآراء التي يدافع عنها، والنتائج التي يخلص اليها.

لا يمكن تحديث التفكير الديني من دون تجديد علم الكلام

أية بداية لتحديث التفكير الديني في الإسلام لا تبدأ بعلم الكلام، ومسلماته وقبلياته المنطقية والفلسفية، فإنها تقفز إلى النتائج من دون المرور بالمقدمات. تجديد الفقه مثلاً يبتني على تجديد علم الكلام، ذلك أن قبليات ومسبقات الفقه ليست سوى مسلمات ومقولات لاهوتية، حقلها هو علم الكلام. ومما لا شك فيه أنه لا يمكن تخطي القراءة السلفية المغلقة للنصوص، وإنتاج قراءة تواكب العصر، ما لم نعد النظر بالبنية التحتية العميقة لإنتاج تفسير النصوص، ونتخطى آليات النظر والفهم المتوارثة.

إن العقيدة حاضرة في التراث من خلال بشر يفهمونها، وما دام أُولئك البشر غير معصومين، فإنهم حين يتعاطون مع نصوص الكتاب والسنة يكتسب فهمهم شيئاً من خصائص البشر ونقصه، ويلتبس وعيهم بما يكتنف حياتهم من البيئة المحيطة بهم، ويتلون تفكيرهم بفضاء الزمان والمكان والمحيط الذي يتحركون فيه، فكيف يصح تمديد رؤيتهم ومفاهيمهم وكلماتهم إلى عصرنا. وكيف يصح توكيلهم في التفكير والحديث نيابة عنا. ألا ينبغي دراسة ميراثهم وغربلته، واستبعاد ما هو نسبي منه، وما كان يعبّر عن تمثّلهم لروح العصر الذي عاشوا فيه. أليست النصوص مرآتهم التي كانوا يرون أنفسهم فيها في سياق عصرهم ورهاناته، فلماذا لا نقرأ نحن النصوص مثلما قرأوها هم، أي في سياق رهانات عصرنا؟

لا شك أن متغيرات حياتنا تدعونا لقراءة هذه النصوص وفهمها في ضوء متغيرات ومكاسب عصرنا، فإن المهم لدى القارئ فيما يقرأ هو أن يحقق ذاته ويكون هو، بمعنى أنه على الدوام يفتش عن ذاته فيما يقرأ. النص هو مرآته التي تعكس ما يقوله: وجوده، ورؤيته للعالم، ومحيطه، وخبرات حياته، وما تنشده أحلامه.

ومعنى أن تصبح النصوص الدينية معاصرة لنا، ويواكب إيماننا حياتنا، وحياتنا متطلبات زماننا، هو أن في كل نص هامش حر مفتوح للقراءة الجديدة، هو ما يمنح هذا النص إمكانات تخطّي المسافات، وعبور غربة الزمان، وتحيينه في مختلف العصور.



ذلك هو سر أبدية النصوص المقدسة، والذي لولاه لاختفت هذه النصوص فور اغترابها عن زمانها[1].

إن تجديد علم الكلام يستوعب غربة الواقع بأزماته ومشكلاته المزمنة، ويتجاوز غربة التراث، ذلك أن التراث ينتمي إلى واقع مضى، فالإصرار على استدعائه بتمامه يعني استدعاء ذلك الواقع، وبالتالي إلغاء عنصري الزمان والمكان، ونفي الصيرورة والتحوّل، والنزوع نحو سكونية لا تاريخية، يتكرر فيها الماضي والحاضر والمستقبل، وتغدو عملية التقدّم هروباً ارتدادياً إلى الوراء، وتوغلاً في الماضي، واستئنافاً للأفكار والمواقف والنماذج التاريخية ذاتها. وكأن الأموات في حياتنا أشد حياة من الأحياء. وكأن حاضرنا ومستقبلنا يقبض عليه ويصنعه الأموات أكثر مما نقبض عليه ونصنعه نحن.

تتجلّى قيمة علم الكلام الجديد في التمييز بين الإلهي والبشري، بين المقدس وغير المقدس، بين الدين ومعرفة البشر للدين، بين العقيدة وإدراك الإنسان لها، بين الدين والتدين، بين الدين والإيمان، بين حدود الوحي الإلهي والعقل البشري، بين الكتاب الكريم وتفسيره، بين الفقه وفتاوى الفقهاء والشريعة الإلهية. كذلك يكشف علم الكلام الجديد المجالات الخاصة لكل من المقدس والدنيوي. ويفضح أقنعة المقدس، عندما يتلفع الدنيوي بهذه الأقنعة، فيغدو الدنيوي مقدساً، وتتسع تبعاً لذلك مجالات المقدس، فلا يكف عن النفوذ والتمدد والاحتواء، ليلتهم كل ما هو دنيوي فيحوّله مقدساً.

إن علم الكلام الجديد يطمح لإحياء نزعة التفكير الحر، ويعمل على اختراق الأسيجة التي وضعها حول العقل أتباع التيار الظاهري والسلفيون، حتى باتت دراسة ومناقشة بعض القضايا الكلامية واللاهوتية في الإسلام من المحرمات اليوم، في حين كان يتداولها المتكلمون بالأمس من دون أية قيود أو ممنوعات عقلية. مما يؤسف له أنه يسود ثقافتنا اليوم تخويف من النقد، بوصفه هدماً وتقويضاً، بل ربما يتحوّل التخويف أحيانًا إلى تخوين، من دون أن نعرف أن النقد هو البناء، وان الهدم هو تحجر التفكير وتكراره، الذي معه يمسي التفكير ضداً لذاته، ويكف العقل عن التفكير.

ينشد علم الكلام الجديد أيضاً التعبير الجمالي عن الدين، لأنه ضرورة يفرضها إحياء رسالة الدين في عصر يتفشّى قبح التعبير المتوحش عن الدين. كذلك يعمل على تحرير النصوص الدينية من التفسير الفاشي، الذي لا يمحق جمال الدين ورحمته وسلامه فقط؛ بل تتوالد من رحمه موجة الحاد تقوّضه من داخله، ذلك أن التديّن المتوحش لا يذهب إلى مكان إلاّ وقال له الإلحاد خذني معك.

إن من يتبنّى التفسير الفاشي للنصوص الدينية لا يعرف شيئاً عن جمال الله، وما

---

(1) الرفاعي، عبدالجبار. «رائد الدرس الهِرْمِنيوطيقي بالعربية الشيخ أمين الخولي». مصدر سابق.



يتجلى به جماله في العالم. ما أقبح هؤلاء البشر، الذين ينصبون أنفسهم ناطقين باسم الله، ولا يرسمون لنا صورته إلاّ بلون الدم المسفوح، فيلوّثون ما يتجلى به جمال كل جميل في الوجود، بينما روح الدين تتلخص في أنه مسعى أبدي لاستبصار تجليات الحب والإيمان والضوء والخير والجمال في كلمات الله التكوينية والتدوينية.

ويرمي علم الكلام الجديد إلى دراسة التراث في ضوء المعطيات الراهنة للمعارف والعلوم الإنسانية، والتحرر من التحيزات الطائفية والقبليات اللاهوتية في البحث، تلك التحيزات التي تعمل على اقتطاع النص من سياقه، وتجريده من قرائنه، ثم تتعسف في تأويله، بهدف التدليل على أية وجهة نظر تتبناها.

إن الدراسة العلمية للتراث تتطلب التوفر على خبرة ودراية في التعاطي معه، واستلهام روحه الحية، والقدرة على توظيفها في منظومة الأفكار الكلامية الراهنة. وكما هو معروف بين أهل العلم أن الاجتهاد في أي حقل من حقول المعارف الإسلامية مما لا يدركه كل أحد، وذلك لأنه يتوقف على دراسة جادة ومعمقة للتراث الإسلامي، ووعي دروبه ومسالكه المختلفة، مضافاً إلى الإلمام بالقواعد والأدوات الخاصة للاجتهاد في ذلك الحقل. فلا يمكن تجديد علم الكلام من دون دراسة وبحث يستكشف مسالك التراث الكلامي المتنوعة، واستيعاب مقولات وآراء المتكلمين المختلفة.

وبموازاة ذلك يتوقف تجديد علم الكلام على تمثل روح العصر، والانفتاح على المكاسب الهائلة للعلوم الراهنة، خاصة العلوم الإنسانية، والتخلص من الحساسية والوجل أو العقدة في التعامل مع معطيات العلم الحديث، فإن بعض العلوم الإنسانية تطوّرت بدرجة توازي تطور العلوم الطبيعية والعلوم البحتة في الغرب، وهي ذات وشيجة عضوية بمناهج علم الكلام ومسائله ولغته ومنظومته المعرفية بأسرها، مثلما نلاحظ ذلك في فلسفة العلم، والهرمنيوطيقا، والسيمياء، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، والميثولوجيا... وغيرها.

ومن اللافت للنظر أن أهل العلم في حضارتنا تعاطوا مع ما وصلهم من معارف أثينا ومدرسة الإسكندرية والهند وفارس بلا وجل، فقد عملوا علي ترجمة تلك المعارف ودراستها واستيعابها، وإعادة إنتاجها، حتى أمست جزءاً من مكونات التراث، وتغلغلت بشكل واسع في علوم المسلمين، وقد كانت معارف الغرب حينذاك في بواكيرها، بينما نمت العلوم الغربية واتسعت في العصرالحديث، بنحو لم يسبق له مثيل، حتى إن العلوم الإنسانية اليوم لا يمكن مقارنتها بنواتها الجنينية قبل 2300سنة في التراث اليوناني.

لعل الوجه الوحشي للغرب الحديث المتمثل بالاستعمار والنزعات العنصرية والعدوانية في التعامل مع الشعوب الأخرى، مضافاً إلى ظهور الأفكار المادية والعبثية لدى بعض الاتجاهات الفلسفية والأدبية والفنية، هو الذي أسبغ على العلوم الحديثة



الصورة البشعة للغرب وحضارته، ونجم عن ذلك خلط بين العلم الذي يضيء بطبيعته الحياة، وبين النزعات العنصرية في الغرب، فالتبس لدينا الموقف، وأضحى العلم والمعارف الغربية وكأنها تقترن دائماً بالاستعمار.

نحن لا ننكر تسرب شيء من المركزية الغربية في العلوم الإنسانية الحديثة، ولا ننكر بعض التحيزات المعرفية فيها، غير أن ذلك لا يمنعنا من الانفتاح عليها، وتوظيف ما هو صالح منها؛ لأن (الحكمة ضالة المؤمن أنّى وجدها أخذها ولو كانت من أهل الضلالة).

لا يمكن تجديد علم الكلام ما لم ينتقل التفكير في هذا العلم إلى فضاء آخر، يتخطى مجالاته التقليدية، ورؤاه الموروثة والمكررة. ولا يتحقّق شيء من ذلك ما لم يزحف التفكير الكلامي إلى مواطن لم يفكر فيها من قبل، ويقتحم عوالم ظلت مهملة أو مجهولة أو ممنوعة قرونًا طويلة. ولا ريب في أن السؤال هو الذي يوقد شعلة التفكير، خاصة إذا كان السؤال مثيراً مستفزاً. وتطور الفكر الإنساني في كل العصور يقترن دائماً بالأسئلة الحائرة، الأسئلة القلقة، الأسئلة الصعبة، الأسئلة التي تتوالد من الإجابة عنها أسئلة جديدة.

ليس بوسعنا توظيف مفهومات، أو مقولات، أو رؤى، أو حتى لغة ومصطلحات علم الكلام الكلاسيكي، في الإجابة عن أسئلة اليوم. ولاسبيل أمام العقل اللاهوتي سوى المغامرة واقتحام حقول معرفية بديلة في تفكيره، لأن مناهج وأدوات ومقولات التراث الكلامي لا صلة لها بمنطق السؤال اللاهوتي الجديد ومنطلقاته ومرجعياته المعرفية؛ ذلك أن هذا السؤال يطاول بنية المعارف الإسلامية الراسخة، ويستقي من معطيات مختلفة في تفسير طبيعة النفس البشرية، ونمط المتطلبات المعنوية والحاجات الروحية للإنسان، وبواعث النزعة الدينية، والعلاقة بين الدين ومختلف الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية. كما ينهل السؤال اللاهوتي الجديد من المكاسب الواسعة للعلوم الإنسانية، في مجال: الألسنيات والتأويل والهرمنيوطيقا، والأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، وفلسفة العلم، وغيرها.

لقد تجرأ بعض المتكلمين اليوم على طرح أسئلة جديدة، لا علاقة لها بالشبهات والإشكالات والاستفهامات المتنوعة المعروفة في التراث الكلامي،كما لا صلة لها بالمنظومة المعرفية التقليدية للتفكير الكلامي. وتتبدى اليوم ملامح هذه الأسئلة، في سياق التحديات الهائلة التي يواجهها الدين والتدين في عصرنا. وتنامي الدعوة لتوظيف المعرفة الحديثة في الدراسات الدينية، واتساع مساهمات مجموعة من المفكرين والباحثين والدارسين الخبراء بتلك العلوم، في تطبيق مناهجها وأدواتها في دراسة النصوص المقدسة، والتراث الديني، والتجربة الدينية، وانبثاق أسئلة باستمرار في سياق دراساتهم.



رؤى جديدة في علم الكلام

يستوعب هذا المجلد من «موسوعة فلسفة الدين» مجموعة مساهمات لمفكرين وباحثين مختصين بدراسة الدين في العالم اليوم، ورأي كل واحد منهم في كيفية تجديد علم الكلام، وما يدرسه من مسائل ترتبط بوجود الله وصفاته، وانفتاحهم على مناهج متنوعة في البحث الكلامي، إذ استعان بعضهم بفلسفة العلم المعاصرة في الغرب، وعمل على توظيف معطياتها في تحليل المعرفة الدينية، والكشف عن تاريخية هذه المعرفة، فيما استعان آخرون بالهرمنيوطيقا في تفسير النصوص وتأويل مدلولاتها. واستعار فريق ثالث مناهج ومعطيات متنوعة من العلوم الإنسانية الغربية، والإلهيات المسيحية الجديدة، ودشّنها بمجموعها في تفسير النصوص، وتحليل التجربة الدينية، والمعرفة الدينية[1].

معظم النصوص التي يضمّها هذا المجلد هي مساهمات لمفكرين غربيين وعرب ومسلمين، تم تعريب مساهماتهم من الإنجليزية والألمانية والدانماركية والفارسية. وحاولنا عدم تكرار ما نشرناه قبل أكثر من عشر سنوات في مجلد بعنوان: (علم الكلام الجديد وفلسفة الدين)، والذي اتسع لمساهمات مفكرين وباحثين إيرانيين في هذا المجال.

سيلتقي القراء في هذا المجلد مع مجموعة من المفكرين والباحثين العرب الذين دخل معهم علم الكلام والتفكير الديني آفاقاً جديدة، وقدموا اجتهادات تستحق المراجعة والنقد والتحليل، لاختبار مدى وفائها بما تتطلبه رؤية المسلم للعالم اليوم، ومواكبة اعتقاده لرهانات الواقع الذي لن يكف عن إثارة الأسئلة المتنوعة.

---

(1) - لاحظ آثار: محمد أركون، فضل الرحمن، حسن حنفي، نصر حامد أبو زيد، عبدالكريم سروش، محمد مجتهد شبستري، مصطفى ملكيان، عبدالمجيد الشرفي... وغيرهم.



الفلسفة وتجديد اللاهوت

د. أديب صعب


مكتبة
الفكر الجديد

-1-

كيف يمكن أن تؤدّي الفلسفة إلى تجديدٍ في اللاهوت أو علم الكلام؟ انطلاقاً من نظرتي الفلسفية التي عرضتُها في كتاباتي - وهي، خلافاً لكثير من النظرات الفلسفية المعادية للدين، نظرة ودّية إلى الدين ومدافعة عن الإيمان - أقصد من هذه الدراسة إرساء أُسس راسخة لعلم كلام جديد. وتحقيقاً لهذا الهدف، جَعلتُ دراستي الحالية في قسمين: القسم الأول يَطرَح تحديداً لفلسفة الدين وينظر في أهمية هذه الفلسفة للدين والإيمان. وينطلق القسم الثاني من هذا التحديد لمعالجة أثر الفلسفة عموماً وفلسفة الدين خصوصاً في تجديد اللاهوت.

أكثر من سؤال قد يتبادر إلى الذهن لدى سماع عبارة «فلسفة الدين»[1]. من هذه الأسئلة ما يأتي:

- ما شأن الفلسفة بالدين والدين بالفلسفة؟ أَليست العلاقة التاريخية بين الاثنين علاقة تنافُر ورفض؟
- إذا لم يكن الأمر هكذا، فما هي فلسفة الدين؟
- إذا كانت فلسفة الدين ممكنة على الإطلاق، فهل يصح عندئذٍ الكلام عن فلسفة واحدة للدين، علماً أنّ هناك أدياناً كثيرة، لا ديناً واحداً؟ أليس الأصح، في هذه الحال، أن يُستعاض عن عبارة «فلسفة الدين» بـ«فلسفة الإسلام» أو «فلسفة المسيحية» أو «فلسفة البوذية»؟
- ما النفع الذي يمكن أن يجنيه الدين أو الفلسفة من فلسفة الدين؟

هذا بعضٌ من الأسئلة التي تثيرها عبارة «فلسفة الدين». وسنحاول فيما يلي الاجابة عنها.

(1) المرجع الأوفى لهذه الدراسة هو كتب المؤلف دراسات نقدية في فلسفة الدين : الدين والمجتمع (1983)؛ الأديان الحية (1993)؛ المقدمة في فلسفة الدين (1994)؛ وحدة في التنوع (2003)؛ دراسات نقدية في فلسفة الدين (2015).



أوّلاً: هناك خطأ شائع، في أوساط كثيرة، يَربط الفلسفة بالتشكيك أو الإلحاد. ومن دوافع هذا الخطأ أنّ عدداً كبيراً من الفلاسفة، وبينهم فلاسفة كبار، اتَّخذوا موقفاً سلبياً من الدين. وبلغ هذا الموقف ذروته في القرون الثلاثة الأخيرة، بدءاً بحركة التنوير الفرنسية وديفيد هيوم في القرن الثامن عشر، مروراً بالفلسفات العلمية والاجتماعية في القرن التاسع عشر مع مفكرين مثل أوغست كونت ولودفيغ فويرباخ وكارل ماركس وفردريك نيتشه، وانتهاءً بأبرز التيارات الفكرية في القرن العشرين، مع سيغموند فرويد وبرتراند رصل وجان بول سارتر والعديد من فلاسفة الإيجابية المنطقية والتحليل اللغوي في العالم الأنكلوسكسوني. كما يطالعنا تاريخ الفلسفة بأسماء مفكرين اعترفوا بوجود الله وجعلوه محور أفكارهم، وإن لم تنسجم هذه الأفكار بالضرورة مع بعض الجوانب العقائدية في الأديان التي ينتمون إليها[1]. هنا يمكن أن نضع معظم الفلاسفة العرب المسلمين، وأبرزهم الفارابي وابن سينا في المشرق وابن طفيل وابن رشد في المغرب. هذا «الانحراف» العقائدي جعل الغزالي يجرّ على الفارابي وابن سينا تهمتَي البدعة والكفر في كتابه «تَهافُت الفلاسفة»، فتصدّى ابن رشد، بعد قرن من الزمن، لصدّ هذه التهمة في كتابه «تَهافُت التهافت».

في أيّ حال، الإلحاد هو إنكار وجود الله. والفلاسفة العرب الذين ذكرناهم جعلوا الله، كما قلنا، محور أفكارهم. كما أنّ الغالبية العظمى من الفلاسفة الذين سَجّل التاريخ أسماءهم لم يكونوا ملحدين، بدءاً مع أفلاطون وأرسطو، لا بل مع الفلاسفة الطبيعيين الذين سَبَقوا سقراط، ثم مع الرواقيين والأفلاطونيين المُحْدَثين، مروراً بفلسفة القرون الوسطى التي اصطَبغت بالطابع الديني في الشرق والغرب، وصولاً إلى فلسفة العصور الحديثة التي تطالعنا بأسماء مثل: ديكارت، سبينوزا، ليبنتز، لوك، باركلي، كانط، هيغل، ثم أسماء الوجوديين المؤمنين والتومائيين الجدد.

ما قلناه حتى الآن لا يبرهن أنّ الفلسفة تدافع بالضرورة عن الإيمان الديني. لكنه يرينا أنّ عدداً من كبار الفلاسفة وقف على جانب الإيمان، كما وقف عدد من كبارهم أيضاً على جانب الإلحاد[2]. وإذ يكفي هذا لردّ تهمة الإلحاد عن الفلسفة، لكنه يعني

---

(1) راجع: أديب صعب، الدين والمجتمع، بيروت: دار النهار، الطبعة الثانية، 1995، الفصل الرابع: «العَلمانيّة كإنسانيّة»، ولا سيّما القسمين 4 و5، ص 96-106. أيضاً: أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، بيروت: دار النهار، 1994، ص 75-83، 201-205، 241-259، 289-296.

(2) يجب ألّا يغيب عن أذهاننا أنّ الأفكار الإلحادية الغربية التي تعود إلى ما قبل القرن الثامن عشر لم تجد طريقها عموماً إلى تواريخ الفلسفة قبل مطلع القرن العشرين. بالنسبة إلى التراث العربي، نَشَر عبد الرحمن بدوي كتاباً بعنوان تاريخ الإلحاد في الإسلام (1945)، ما لبث أن سُحِبَ من التداول.



أنّ الفلسفة حيادية من ناحية الإيمان والإلحاد. وإذا لم يكن الإيمان موقفاً فلسفياً، فالإلحاد ليس هو الآخر موقفاً فلسفياً، علماً أنّ المؤمن كما الملحد يستطيع اللجوء إلى المناقشة الفلسفية لتعزيز موقفه. والأحرى أنّ الإلحاد، الذي جعله بعضُهم ملازماً للفلسفة، موقف ديني من مسألة أصل الوجود ومصيره ومعناه، إذ إنّ السؤال الذي يجيب عنه الإلحاد نفياً هو السؤال عينه الذي يجيب عنه الإيمان إيجاباً. وبما أنّ الإجابة تَحتمل النفي والايجاب، فلا يجوز حصرها بالايجاب فقط.

ثانياً: بعدما بيّنّا أنّ الإلحاد والإيمان كليهما موقفان دينيان، وأنّ تاريخ الفلسفة يزخر بمفكرين كبار وقفَ بعضُهم، ولعلّه البعض الغالب، على جانب الإيمان فيما وقف بعضُهم الآخر على جانب الإلحاد، يبقى السؤال الأساسي مطروحاً: ما شأن الفلسفة بالدين؟ هل للدين فلسفة؟ ما هي فلسفة الدين؟

إنّ علاقة الفلسفة بالدين تشبه علاقتها بأيّ نشاط آخر من نشاطاتنا الإنسانية، كالعلم والفن والسياسة. هذا يعني أنّ لدينا العلم وفلسفة العلم، الفن وفلسفة الفن، السياسة وفلسفة السياسة. وهكذا بالنسبة إلى أيّ من نشاطاتنا. فلسفة العلم، مثلاً، تأتي بعد العلم، وتَطرح أسئلةً من النوع الآتي: ما هو العلم؟ لماذا العلم؟ ما الفرق بين لغة العلم ولغة الدين أو لغة الشعر؟ هل هناك تناقض حقيقي بين العلم والدين؟ وفلسفة الشعر، أو الفن عموماً، تَلي الشعر، وتَطرح النوع نفسه من الأسئلة: ما هو الشعر؟ لماذا الشعر؟ إذا كان الإنسان يستغني عن الشعر وبقية الفنون الجميلة في حين لا يستغني عن الطعام والشراب لكي يستمرّ على قيد الحياة، فهل يعني هذا أنّ الشعر ضربٌ من الترف الذي يمكن العيش بدونه؟ وما الحاجة إذ ذاك إليه؟ كيف نفهم لغة الشعر التي نجدها، أحياناً غير قليلة، بعيدةً عن اللغة المألوفة؟

واضحٌ أنّ الأسئلة التي طرحناها، وهي نماذج أساسية من الأسئلة التي تطرحها الفلسفة بالنسبة إلى العلم والشعر، ضرورية جداً لا لكي يَفهم الناس فهماً أفضل ما يفعله العلماء والشعراء فحسب، ولكن لكي يؤدّي العلماء والشعراء عملهم على نحو أفضل أيضاً. وواضحٌ كذلك أنّ فلسفة العلم ليست علماً وفلسفة الشعر ليست شعراً. فلا هذه تُغْني عن الشعر أو تحل محلّه، ولا تلك تضاعِف عمل العلم أو تؤدّي دَوره. صحيحٌ أنّ علينا أن نقرأ ونحلِّل نماذج شعرية كثيرة كي نستطيع الاجابة عن أسئلة حول ماهيّة الشعر وتبريره وطبيعة لغته، وأن نفعل الشيء نفسه بما يخصّ العلم. لكنْ لا هذه الأسئلة نفسها ولا الإجابة عنها تعطينا شعراً أو علماً، بل تلقي أضواء كاشفة على ماهية الشعر والعلم.

ما يصحّ على العلم والشعر يصحّ على الدين. هنا تَطرح الفلسفة أسئلة من النوع



الآتي: ما هو الدين؟ لماذا الدين؟ على أيّ أساس يمكن الكلام عن فرق بين العقل والإيمان؟ كيف نَفهم المحاولات المختلفة للمصالحة بين الدين والفلسفة أو بين الإيمان والعقل؟ إذا صَحَّ أنّ لغة الدين رمزية أو مجازيّة، فما هي الأنماط الممكنة لفهم الرمزية الدينية؟ هذه الأسئلة مهمّة جداً من الناحيتَين الفلسفية والدينية. فهي مهمة فلسفياً لأنّ الفلسفة لا تكتمل ما لم تَطرح هذه الأسئلة الأساسية حول كل نشاطاتنا الإنسانية، والدين أخطرُها لارتباطه بالمطلَق. وهي مهمة دينياً لأنها تحثّ المرء على فحص إيمانه واتّخاذ موقف من ذوي الأديان الأُخرى، كما تحاول تحديدَ نطاق الدين ومنطقه ورَبْطه ببقية نشاطاتنا. وكما أنّ فلسفة العلم لا تضاعِف عمل العلم ولا تحل محلّه، وفلسفة الشعر لا تعطينا قصائد بل تَطرح أسئلة ملحّة متعلّقة بطبيعة الشعر وتحاول الاجابة عنها، هكذا تفعل فلسفة الدين: فهي لا تدَّعي أنها دينٌ من نوع خاص ولا تدعو إلى إحلال الفلسفة محل الدين، بل تنطلق مما يمارسه الناس تحت اسم الدين وتطرح أسئلة من النوع الذي ذكرناه حول الدين.

ثالثاً: ما يؤدّي إليه هذا الكلام على الفور هو السؤال: عن أيّ دين؟ إذا كانت فلسفة العلم لا تحصل بعيداً عن معرفة العلوم أو عن معرفة معمَّقة لأحدها، وفلسفة الفن لا تحصل بانفصالٍ عن معرفةٍ لما يسمَّى الفنون الجميلة أو عن معرفةٍ لائقة لواحدٍ منها، كالشعر أو الرسم أو الموسيقى، فإنّ فلسفة الدين غير ممكنة هي الأُخرى من غير اطّلاع عميق على تاريخ الأديان.

إلا أنّ فلسفة الدين، قبل أن تُعنى بدين معيَّن، هي فلسفةٌ للدين من حيث هو دين. وإذا كانت هذه العبارة – أعني «الدين من حيث هو دين» – مغلَقة على بعضهم، إذ لا يفهمون بالدين إلا ديناً معيناً كالبوذية أو المسيحية أو الإسلام، فيكفي أن يضعوا نصب أعينهم بعض المواقف الناقدة للدين، التي يمكن تصنيفها تحت باب التشكيك أو الإلحاد[1]. هذه المواقف لا تحتاج إلى أسماء كبيرة من الفلاسفة أو الدعاة، مثل فويرباخ أو ماركس أو نيتشه أو فرويد أو راسل أو سارتر، لأنها ظهرت في شكل أو آخر منذ أقدم العصور التي بلغتنا كتابات وافية منها، ولأنّ المرء قد يطرحها على طريقته من

(1) النزعة التشكيكية لدى الإنسان قديمة قِدَم التفكير البشري. ومن الأسماء البارزة فلسفياً في هذا النطاق: بروتاغوراس السوفسطائي من القرن الخامس قبل الميلاد؛ كارنياديس القيرواني من القرن الثاني قبل الميلاد؛ لوكريتيوس من القرن الأول قبل الميلاد. ولعل الكثير من الاعتراضات التي نشأت خلال التاريخ على الإيمان الديني كانت صدىً لصياغة كارنياديس. انظر: أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، ص 61. أيضاً:
Charles M. Bakewell, Source Book in Ancient Philosophy, New York: Charles Scribner's Sons, 1939, pp. 353 - 357.



غير أن يكون مطّلعاً على الفلسفة. ولا صلة بين الفلسفة والناس ما لم تولد من همومهم واهتماماتهم وتساؤلاتهم.

هذه المواقف، التي ارتبطت في الفكر الحديث والمعاصر بالأسماء المذكورة، تسلِّط النقد، وربما النقض، لا على دين بعينه بل على الدين كله، أي على النزعة الدينية أو الإيمانية لدى الإنسان. فالردّ على فويرباخ أو نيتشه أو راسل لا يكون باعتماد الإسلام أو البوذية، مثلاً، بدلاً من المسيحية، لأنّ نقدهم موجَّه ليس ضد المسيحية فحسب، بل ضد كل الأديان. وإذ يندرج كلام هؤلاء ضمن فلسفة الدين، فالكلام الدفاعي يندرج هناك أيضاً.

ثمة معنى مزدوج لما سميناه الدين من حيث هو دين: (1) دين الفطرة أو الدين الطبيعي، و(2) أديان الوَحي من جهة العناصر المشتركة فيما بينها.

دين الفطرة يشير إلى الأسئلة الكبيرة التي يثيرها الناس حول الأصل والمصير والثواب والعقاب ومعنى الوجود والتجربة البشرية والصعوبات والخيبات التي تواجههم في مراحل مختلفة من الحياة، كما يشير إلى الأجوبة التي يحاولون بها حل هذه المسائل. هذه الأسئلة والأجوبة كثيرة جداً. وطالما طرحها الناس في كل الحضارات خلال التاريخ ولا يزالون يطرحونها، بغضّ النظر عن انتمائهم إلى دين أو آخر، وسواءٌ أكانوا مطّلعين أم غير مطّلعين على عقائد دينهم. إنّ صرخة أيّوب حيال محنته لم تأتِ من مصطلحات الفلسفة أو اللاهوت ولا من كتب المنطق، لكنها نبعَت من أحشاء مزّقَها الألم[1].

والحقّ أنّ أديان الوَحي الإلهي تُقِرّ دين الفطرة لا بل تحسبه أساساً لها. وفي الإسلام أنّ الله فَطَرَ الإنسان، أي خلقَه، على معرفته وبَثَّ آياته لا في العالم الخارجي فحسب، أي في الآفاق، بل في النفس البشرية أيضاً[2]. وغنيٌّ عن القول إنّ هذه الفطرة لم تبدأ مع الدعوة الإسلامية، بل وُجِدَت منذ ما وُجد الإنسان. إنها فطرة الإنسان لا من حيث هو مسلم أو مسيحي أو بوذي أو هندوسي، ولكن من حيث هو إنسان. وعندما قالت المسيحية على لسان بولس الرسول إنّ الأمم التي لا ناموس لها، كما كان لليهود أنبياء وناموس، هي

(1) من صرخات أيّوب: «ليته هلكَ اليوم الذي وُلِدتُ فيه» (أيّوب، 3: 3)... لِمَ لَمْ أَمُت من الرحم؟» (أيّوب، 3: 11)... ليتكَ تواريني في الهاوية وتخفيني إلى أن ينصرف غَضَبك» (أيّوب، 14: 13)... «حينما تَرجَّيتُ الخير جاءَ الشرّ. وانتظرتُ النور فجاءَ الدجى. أمعائي تَغلي ولا تكفّ. تقدّمَتْني أيّامُ المذلّة» (أيّوب، 30: 26-27).

(2) «سَنُريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفُسِهم» (سورة فُصِّلَت «41»: 53). «وفي الأرض آياتٌ للموقنين وفي أنفسِكم أفَلا تبصرون؟» (سورة الذارِيات «51»: 20-21).



«ناموسٌ لنفسها»[1]، فمعنى ذلك أنّ الله كَتَبَ قانونه في صدور الناس: لا في صدور المسيحيين فحسب، بل في صدور الناس جميعاً، أي في فطرة الإنسان أو في طبيعته من حيث هو إنسان. على هذا الدين الطبيعي تتلاقى المسيحية والإسلام وتتلاقى كل الأديان والأقوام. ولم يكن المسيح ومحمّد لِيَجِدا أيّ صدى بين الناس لولا هذه الفطرة.

المعنى الثاني للدين من حيث هو دين يشير، كما قلنا، إلى العناصر المشتركة بين الأديان، وهي الشروط التي تجعلنا نصنّف نظاماً معيناً تحت الدين. وإذا تركنا للأديان أن يروي كل منها قصته، ثم أقمنا مقارنة موضوعية فيما بينها، لا بقصد المفاضلة بل بقصد العثور على وصف عادل لما يمكن أن يسمّى روح الأديان أو ماهيتها أو جوهرها، لوجدنا على الأقل هذه العناصر التي يمكن أن يصنَّف تحت كل منها عناصر أُخرى متفرعة:

1. هذا النظام الظاهر، وفي رأسه الإنسان، يستمد وجوده ومعناه من كيان خفيّ هو المطلق أو الله. وهدف الدين هو أن يعي الإنسان حقيقته النسبية في ضوء الحقيقة المطلقة ويسعى إلى إعادة الاتصال بهذه الحقيقة.
2. هذا الاعتراف الفكري أو اللفظي أو النظري ليس كافياً لوصل النسبي بالمطلق. بل هناك مجموعة ممارسات يلجأ إليها الإنسان في إطار حياته الدينية من أجل الاتصال بالمطلق، هي الطقوس، كالصلاة والصوم والحج إلى الأماكن المقدسة.
3. هناك نوع آخر من الممارسات العملية التي تقرّب الإنسان المحدود من المطلق اللامحدود، هي الأعمال الصالحة. لهذا نجد الإيمان مقروناً، على الدوام، بعمل الصالحات.
4. المؤمن يحاكي مؤسس دينه في العمل الصالح.
5. على طبقة أدنى من المؤسسين، هناك القديسون أو الأولياء الذين لا يخلو أيّ دين منهم، والذين يستلهمهم المؤمن أيضاً في سلوكه.
6. الله أو المطلق هو المصدر الوحيد للقداسة، علماً أنّ التوحيد ينتمي إلى طبيعة الدين لأنّ الحقيقة المطلقة التي تتكلم عنها كل الأديان وتدعو إلى إعادة الاتصال بها تحقيقاً للخلاص تتّسم بالوحدة لا بالتعدد[2].

---

(1) رومية، 2: 14-15.

(2) انظر: أديب صعب.الأديان الحية، بيروت: دار النهار، الطبعة الثالثة، 2005، الفصل الحادي عشر، ص 199-223. أيضاً: أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، ص 19-44.



صحيحٌ أنّ كل دين عَبَّرَ بطريقته الخاصة عن كل من هذه النقاط. ولولا هذا الاختلاف في التعبير لكان هناك دينٌ واحد. إلا أنّ النقاط التي ذكرناها تجعلنا نتكلم بقوّة عن وحدة بين الأديان، هي وحدة في التعدد أو التنوع أو الاختلاف. ومن أهداف فلسفة الدين اكتشاف هذه الوحدة، أي اكتشاف «الدين» في «الأديان». فما يجعلنا نتكلم عن الهندوسية والبوذية والطاويّة والمسيحية والإسلام كأديان هو هذا الجوهر الواحد.

هذا يعني أنه لا يمكن الاستعاضة عن فلسفة الدين بفلسفة هذا الدين أو ذاك. وإذا أَخذنا مثَل الشعر، لوجدنا أنّ فلسفة الشعر من حيث هو شعر تختلف عن فلسفة الشعر الرومنطيقي أو الكلاسيكي أو الرمزي. هناك شعريّة يتميز بها الشعر قبل أن يكون رومنطيقياً أو كلاسيكياً أو رمزياً. وفي غياب شعريّته، لا معنى للكلام عن رومنطيقيته أو سواها إذا كان المقصود بها صفةً للشعر. من الشرعي جداً نَسْج فلسفة للشعر الرومنطيقي أو سواه؛ لكنّ هذه الفلسفة لا تُغْني عن فلسفة الشعر من حيث هو شعر. هكذا يمكن نسج فلسفة للمسيحية أو البوذية أو الإسلام، لكنها لا تأخذ مكان فلسفة الدين، وإنْ تأثّرت بها وأثّرت فيها.

رابعاً: بعد هذا كله نسأل عن النفع الذي يمكن أن يجنيه الدين والفلسفة من فلسفة الدين. إنّ الهدف الذي يسعى إليه المرء في نطاق حياته الدينية هو الخلاص. وقد وصفناه بعبارة «وَصْل ما انفصَل» أو إعادة الاتصال بالحقيقة المطلقة، أي بالألوهة. لكنّ هناك عدداً من الكيانات التي ينتمي إليها الفرد، كالمجتمع والأُمّة والحضارة والجنس البشري والجمعيات المختلفة. هذه الكيانات كلها تتجاوز الفرد، وقد يجد فيها أو في أحدها ذلك المطلق الذي يسعى إلى الاتصال به ليضفي المعنى على حياته وتجربته[1]. هذا الفرد قد يكون مؤمناً دينياً، من غير أن يدري أنه تعرَّض للسقوط في الشِرْك عندما حاول رفع النسبي إلى مقام المطلق. وهنا قد تفيده الفلسفة للموازنة بين انتماءاته المختلفة. وإذا كان هدف الدين الاتّحاد، إنْ جاز التعبير، بالله، فهدف الفلسفة تحليل مفهوم الله ومفهوم الاتحاد لئلّا يخيَّل إلى الإنسان أنه يسعى نحو الله وهو لا يفعل ذلك حقاً.

ثمة أُمور كثيرة أُخرى يفيد فيها الدين من الفلسفة. يكفي أن نَذكر بعض الأسئلة التي

(1) حَدَّدَ اللاهوتي بول تيليك الإيمان بأنه «الاهتمام الأساسي» في حياة الإنسان، الذي يدور على علاقة الإنسان بالمطلَق. ومَيَّزَ أنواعاً من المطلق، مثل الله والمجتمع والجنس البشري، قائلاً إنّ الله وحده هو المطلق الكامل الصحيح.

Paul Tillich, Dynamics of Faith, New York, Harper and Row, 1957.



يطرحها العديد من المؤمنين على أنفسهم، كما يطرحها آخرون عليهم، كأمثلة عن هذه الأمور: هل يمكن توحيد الدين بالأخلاق والإصلاح الاجتماعي، وما هي الصعوبات التي تنشأ من هذا التوحيد؟ ما الذي يميِّز الدين عن الأخلاق والإصلاح الاجتماعي وعن أيّ سعي أو نشاط آخر، أي ما هو ذلك العنصر الذي يجعل من الدين ديناً ويمنع خفضه إلى ما عداه؟ هل هناك تَعارُض حقيقي بين الدين والعلم؟ ما الفرق بين العقل والإيمان؟ طالما تمسَّك المؤمنون من كل دين بالمعجزات أو العجائب، ونظروا إليها كما لو كانت خرقاً للقانون الطبيعي. لكن بأيّ معنى يصح الكلام عن خرق من هذا النوع؟ ما الذي نستطيع قوله عن مسألة الشر، وهي من أضخم المسائل التي تواجه الإنسان: هل نعتمد واحداً من الحلول الكثيرة التي أُعطِيَت خلال التاريخ، أم نبحث عن حل إضافي؟ أم هل نرفض هذه الحلول جميعاً، بما في ذلك البحث عن حل بديل، ونعيد النظر في السؤال المطروح أساساً؟ هل هناك دين واحد صحيح، وكيف يمكن الكلام عن الأديان الأُخرى؟ إذا كانت الهويّة الدينية تأتي مما يميز ديناً معيناً عن سواه، فهل هناك هوية دينية أيضاً فيما يجمع بين الأديان؟

إنّ فلسفة الدين، ككل فلسفة، تَؤول في النهاية إلى تحديد نطاق الدين ومنطقه. وبدون تحديد النطاق والمنطق، ليس من العسير أن يشبَّه لبعضهم حيناً أنّ الدين أخلاقٌ محض، وحيناً أنّ غاية ما يسعى إليه هو الإصلاح الاجتماعي، علماً أنّ هناك فلسفات خُلقية واجتماعية كثيرة أنكرت وجود الله وحاربت الدين واضطهدت المؤمنين.

وكما أنه لا دين بلا فلسفة، فلا فلسفة أيضاً بلا دين[1]. إنّ الفلسفة، كما قلنا في البداية، تطرح أسئلة حول كل نشاط من نشاطاتنا. وبما أنّ الدين من أهم النشاطات، لا بل هو أهمها جميعاً في نظر المؤمن لأنّ موضوعه الله، فإنّ الفلسفة لا تكتمل ما لم تتناول الدين. وإنّ دوائر الفلسفة الجامعية تبقى ناقصة ما لم تُدخِل إلى برامجها مادّة واحدة على الأقل مكرَّسة لفلسفة الدين، كما تخصِّص مواد لفلسفة العلم وفلسفة السياسة وفلسفة الفن وما إلى ذلك.

إني أتمنى على جامعاتنا كلها أن تُدخِل فلسفة الدين إلى الدوائر الفلسفية والدينية لديها، لأنّ إغفال هذه المادة من البرنامج قد يعني أنّ الموضوع الذي تتناوله، وهو الدين، موضوعٌ ثانويّ، أو أنه أقل أهميةً من العلم والفن والسياسة. وبما أنّ فلسفة العلم لا تحصل بعيداً عن بعض الاطّلاع العلمي، وفلسفة الفن بانفصال عن شيء من الثقافة الفنية، وفلسفة السياسة باستقلال عن تاريخ المجتمعات والأنظمة السياسية،

---

(1) أديب صعب. المقدمة في فلسفة الدين، ص 47-99.



هكذا أيضاً تستحيل الدراسة اللائقة لفلسفة الدين من دون معرفة تاريخية للأديان. لذلك كانت دراسة تاريخ الأديان شرطاً للشروع في فلسفة الدين.

إنّ دراسة تاريخ الأديان وفلسفة الدين أساسية جداً، ولا يجوز أن تفتقر جامعةٌ إليها، وإلى أهميتها العلمية القائمة في ذاتها، لعل أعظم ما تستطيع تحقيقه مساعدة طلّابها على كشف جوهر واحد وراء تعدد الأسماء وتنوع المظاهر. هكذا تَخدم هذا الدراسة أقصى ما تطمح الثقافة إلى بلوغه، ألا وهو إعداد النفوس لتجلّي فضيلة التسامح.

-2-

بعدما أثبتنا موقفنا من فائدة الفلسفة للدين، نأتي إلى مسألة مهمة جداً هي فائدة الفلسفة للّاهوت أو علم الكلام. أيّ نظرة إلى اللاهوت أو الكلام يمكن أن تنشأ من موقفنا الفلسفي؟

إذا انطلقنا في تحديد اللاهوت مما يَدرسه الطلاب في معهد لاهوت، فأين يمكن أن نضع نقطة ارتكازنا؟ أنَضَعها عند النصوص المقدسة، مع ما بُنِيَ عليها من التفاسير والشروح ودساتير الإيمان والعقائد؟ أم نضعها عند الفلسفة، التي تشكّل موادّها نسبة كبيرة مما يَدرسه طلاب اللاهوت، والتي، من حيث هي منطق ومنهج ونظرية معرفة، لا يمكن نسج لاهوت عقائدي أو تفسيري أو دفاعي راسخ بعيداً عنها؟ أم نضعها عند الطقوس والفنون، كالصلاة والصوم والإنشاد والموسيقى والرسم والعمارة، وهي وسائل تعبيرية مهمة نجدها مجتمعةً أو متفرقةً في كل الأديان؟ أم نضعها عند التاريخ، علماً أنّ التاريخ العامّ وتاريخ المؤسسة أو الجماعة الدينية على وجه الخصوص يشكّل جزءاً كبيراً من الدراسة اللاهوتية؟ أم نضعها عند العلوم الاجتماعية، بما أنّ علم الاجتماع وعلم النفس، مضافاً إليهما التربية، معارف لا غنى عنها لطالب اللاهوت الذي إنْ أقام حياته العملية على دراسته اللاهوتية، فهو معلّمٌ أو راعٍ في كل ما يمكن أن يفعل؟

لا شك أنّ هذه الدراسات كلها ضرورية جداً لطالب اللاهوت أو علم الكلام؛ ولا يمكن أن تستقيم دراسة لاهوتية بدونها مجتمعةً. وهي كلها روافد متساوية الأهمية: فلا يجوز اعتبار أحدها أساسياً والآخر ثانوياً. لكن لا شك، في الوقت نفسه، أنّ النقطة المحورية لتحديد اللاهوت يجب أن تكون ما يميز اللاهوت عن سواه، أي ما يمنحه استقلاليةً تجعله مختلفاً عن معظم الدراسات التي ذكرناها، كالفلسفة والتاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع والتربية. وهذه الاستقلالية آتية من كون اللاهوت دفاعاً عن دينٍ



معيّن انطلاقاً من ثوابت في ذلك الدين، مثل الكتب المقدسة وشروحها والصياغات العقائدية القائمة على تلك الكتب والشروح.

ولئن كان في اللاهوت - لا المسيحي وحده، بل في كل لاهوت، على اختلاف أسماء هذا العلمَ - فرعٌ يسمّى «اللاهوت الدفاعي»، فالحقّ أنّ صفة الدفاع لا تَقتصر على هذا الفرع بالذات، لأنّ هدف اللاهوت كلّه دفاعي. وكونه دفاعاً عن دين معيَّن يعني أنه دفاع عن نظرة ذلك الدين إلى الإيمان وما تستتبعه هذه النظرة من أفكار ومواقف وعقائد وطريقة حياة.

وإذا حاولنا تحليل مفهوم الدفاع بالنسبة إلى اللاهوت، لوَقَعنا على معانٍ متعددة، لعلها تنحل إلى الآتي:

الدفاع عن إيمانٍ ما يعني وصفه وتبريره لأهل هذا الإيمان. ما معنى التوحيد في الإسلام؟ ما معنى التثليث في المسيحية؟ كيف يصلّي المسلم، ولماذا يصلّي هكذا؟ كيف يصوم المسيحي، ولماذا يصوم هكذا؟ ما هي نظرة الهندوسي أو البوذي إلى الخلاص، وما معنى الشروط المفروضة على هذا أو ذاك لتحقيق الخلاص؟ كل مؤمن من دين يودّ أو يتعيّن عليه أن يعرف ما هي الأفكار التي يجب أن يعتنقها والأفعال التي يجب أن يؤدّيها لكي يلبّي شروط إيمانه أو يكون أهلاً للانتماء إلى دينه. ولا يكفي أن ينبري الشرّاح والمعلمون من هذا الدين أو ذاك ليقولوا لأتباعهم ماذا عليهم أن يؤمنوا وأن يفعلوا، بل ينبغي أن يحمل التعليم تبريراً لمجموع العقائد والأفعال التي تحدّدها الهوية الدينية الخاصة بهذه الجماعة. والتبرير، كما نعلم، أحد معاني الدفاع.

هناك معنى آخر للدفاع الديني، لا يكتفي فيه المُدافع بعرض عقائده وتبريرها، بل يجد في المفاضلة بين دينه والأديان الأُخرى، وأحياناً كثيرة بين مذهبه والمذاهب الأُخرى، خير طريق لهذا العرض والتبرير. نزعة السِّجال أو المفاضلة هذه تميز الكثير من الفكر اللاهوتي. وينظر أصحابها إلى دينهم كما لو كان وحده الدين الصحيح أو الأصح، الكامل أو الأكمل. وقد ينظرون إلى الأديان الأُخرى كأنها محض رسالات في الأخلاق والإصلاح الاجتماعي، أي إنهم ينفون عنها البُعد الديني ليحصروه في دينهم وحده. وطالما قام هذا النوع من الدفاع في وجه هجوم مباشر أو غير مباشر، أو في مواجهة تحدٍّ، أو ردّاً على استفسار، أو طلباً لإيضاح. والحقّ أنه يمكن تصنيف مقدار كبير جداً من الكتابة اللاهوتية أو الكلامية تحت باب السِّجال. ويمكن قراءة بعض الصياغات العقائدية، ومنها دساتير الإيمان، في ضوء السجال الذي كان دائراً وقت كتابتها بين الدين المعنيّ وسواه من الأديان، أو بين المذهب المعنيّ وسواه من



المذاهب في الدين الواحد. ولا نستطيع أن نفهم كثيراً من الكتابات اللاهوتية ما لم ندرك الظروف السجالية التي نشأت ضمنها.

المعنى الثالث للدفاع يتناول الإيمانَ الديني عموماً، أي الإيمان بالله في وجه التشكيك أو عدم الإيمان، والطرائقَ التي يخاطب فيها اللهُ البشر. الدفاع هنا ليس من النوع الأول أو الثاني. فهو ليس دفاعاً عن هذا الدين أو ذاك، لا في ذاته ولا بالمقارنة مع الأديان أو المذاهب الأخرى. إنّ المفكرين الملحدين خلال القرنين الأخيرين - ومن أبرزهم، كما رأينا، أسماء مثل: فويرباخ، ماركس، نيتشه، فرويد، اسصل - لم يوجّهوا نقدهم إلى رسالة دينية معينة بمقدار ما رفضوا الأسس التي يقوم عليها أيّ دين، وأوّلها وجود الله أو الحقيقة الإلهيّة. ورسمَ كل منهم معالم صورة لعالَم بلا إله، وظنَّ أنّ الدفاع الذي قدّمه عن تلك الصورة أشدّ إقناعاً من دفاع المؤمن عَن جَعْلِه الله جزءاً من صورته للعالم. حيال نقد من هذا النوع، لا يستطيع المسيحي، مثلاً، ولا المسلم أن يقول للآخر: «تعالَ أو تحوَّل إلى ديني تُحَلَّ مشكلتك وتَرَ الله في صورتك للعالم». فالرفضُ رفضٌ لا لهذا الدين أو ذاك، بل لفكرة الألوهة من أساسها. وغير المؤمن قد لا يجد في هذا الرفض أيّ مشكلة، بل قد يجده حلاً للمشاكل بحسب فهمه للأمور.

ها نحن، إذاً، أمام ثلاثة نماذج دفاعية تشكّل، في الوقت نفسه، ثلاثة أنماط من اللاهوت. النمط الأول يحاول تحديد الهوية الدينية عبر عرض مبادئ دينه وتفسيرها وتبريرها. النمط الثاني يرى أنّ عملية العرض والتفسير والتبرير هذه لا تستقيم من غير مواجهة التحديات في وجه الأديان أو المذاهب الأخرى. النمط الثالث يذهب إلى أنّ ثمة شرطاً ضرورياً للدفاع عن أيّ دين بعَينه، هو الدفاع عن المفهوم الديني المحوَري، أي فكرة الألوهة أو الحقيقة المطلقة. وإذا شئنا أن نطلق تسميةً على كل من هذه الأنماط، لاستطعنا تسمية الأول اللاهوت الإيجابي، والثاني اللاهوت السِّجالي، والثالث اللاهوت الفلسفي. ومن الممكن ابتكار أسماء أخرى.

ولئن طغى النوعان الأوّلان من الدفاع على الأدبيات اللاهوتية، فالنمط الثاني، الذي سمّيناه السجالي، كان ويبقى هو الغالب، حتى يكاد يَسِم معظم ما يسمّى لاهوتاً أو فكراً دينياً. أما النمط الثالث، أي الفلسفي، فلا يزال، إلى حد بعيد، خارج نطاق اللاهوت التقليدي. ليس المقصود من هذا الكلام إلقاء الشك على شرعية النمطين الأوّلين. والأحرى أنّ اللاهوت، إذا حاد عن هدف تحديد الهوية الإيمانية لجماعة دينية معينة، انحرف عن غايته. ومن الضروري أحياناً، في سبيل إقامة هذا التحديد، مواجَهةُ التحديات التي يرفعها الآخرون، لا بل رفعُ التحديات أمام الآخرين عند اللزوم.



إلّا أنّ مغالاةً حصلت في الأوساط اللاهوتية التقليدية، انكسف معها النوع الايجابي والنوع الفلسفي من اللاهوت، وبرز النوع السجالي كما لو كان النمط الوحيد الممكن من الفكر الديني. هكذا ارتكز اللاهوت إلى مغالطة فادحة، هي مغالطة حصر معاني الدفاع في معنى واحد: ذاك المتّصل بالهجوم. إنه دفاعٌ لردّ هجوم، أو لفتح هجوم مضادّ، أو لمباشرة هجوم، كأنما تحديد الهوية، الذي هو هدف اللاهوت، لا يحصل إلا عبر طرق عدائية، وكأنّ الجواب عن سؤال: «مَن أنت؟» هو: «أنا أفضل من الآخرين»، أو: «أنا خَيرُ الأنام». والأحرى أنه يمكن، بل يجب، أن تستطيع تحديد هويّتك أو الإفصاح عمّن أنت من غير أن تهين سواك. وإذا كانَ اليونانيون قديماً سَمّوا مَن عَداهم «برابرة»، واليهود وَسَموا بقيّة الشعوب بكونهم «أُمماً» أو «أغراباً»، فهذه نزعة مخطئة، لن يجعلها قويمةً كونُها قديمة.

وقد لاحظنا أنّ مَن يدرس تاريخ الأديان من حيث هي عقائد، تاركاً لكل دين أن يعبّر عن ذاته بعيداً عن المفاضلة، يقع على عناصر شبَه أو نقاط مشتركة وظيفيّة غير قليلة. ويجدر هنا تفصيل هذه النقاط، ولعل أهمّها مفهوم الانفصال والاتصال. ففي كل الأديان إنّ النظام الظاهر أو النظام الطبيعي، وفي رأسه الإنسان، لا يشكّل حقيقة قائمة في ذاتها ومن ذاتها، لا بل هو جزء من حقيقة مطلقة هي التي تغدق عليه المعنى والقيمة والهدف. لكنّ الوضع السائد وضع انفصال أو سقوط عن الحقيقة المطلقة، يتّخذ في بعض الأديان اسم الخطيئة. والمطلوب استعادة النقاء الأصلي أو تحقيق الخلاص، عبر إعادة الاتصال بهذه الحقيقة. وعندما كتب الشاعر الانكليزي جون ملتون (1608–1674) ملحمته «الفردوس المفقود»، فهو إنما أراد التعبير عن هذا المفهوم الذي يَفقد الدين سِمَتَه الأساسية بعيداً عنه ويتحول إلى رسالة إصلاحية محض دنيوية. وضمن مفهوم الانفصال والاتصال هذا تَدخل عدة عقائد، منها الذهاب إلى وجود كائنات شريرة هي الشياطين التي تسهّل للإنسان طريق الخلاص. ومن هذه العقائد أنّ هناك حياة ثانية بعد الموت، يتوزّع فيها الخطَأة على الجحيم حيث النار والعذاب، والمخلَّصون على الجنّة حيث النور والنعيم.

إلّا أنّ الخلاص لا يتحقق عبر إيمان ذهني خالص تُتلى فيه مبادئ العقيدة تلاوة لفظية. ولو وقفَ الدين هنا لما اختلف عن الفلسفة. هناك ممارسات معينة هي بعض شروط تحقيق الخلاص، كالصلاة والصوم وزيارة الأماكن المقدَّسة. هذه الممارسات تسمّى طقوساً، ومنها القدّاس في المسيحية، الذي يبلغ ذروته في المناولة عند بعض المسيحيين، والصلوات اليومية وصَوم رمضان والحجّ إلى مكّة عند المسلمين، والتطهُّر في نهر الغانج عند الهندوس. هذه بعض الشعائر الرمزية التي يسعى إليها



الإنسان، وهو المحدود في الزمان والمكان والملَكات النفسية والذهنية، لكي يتصل بالمطلق أو اللامحدود، محاوَلةً منه لإعادة وصل ما انفصَل.

ثمة شرط آخر لتحقيق الخلاص، هو السلوك الحسَن. وإذا صحّ أنّ الأخلاق قد تقوم بانفصال عن الدين، فليس هناك دين من دون نظرة إلى الأخلاق. لا بل إنّ الأخلاق تشكّل الجزء الأكبر من أيّ رسالة دينية. ولا يكون المرء مؤمناً حقاً ما لم يستمدّ أخلاقه من دينه. ويمكن تلخيص الوصايا الخُلقية الدينية باحترام الناس ومحبتهم وحسْن معاملتهم، وكذلك رعاية كل الخليقة وعدم إساءة استعمالها، كترجمة فعلية للإيمان بالله. وتؤكّد المسيحية أنّ «الإيمان بدون أعمال ميت»[1]، فيما يَقرن الإسلام دائماً بين «الإيمان» و«عملِ الصالحات»، ويذهب إلى أنّ الله «خلقَ الموت والحياة لِيَبلوكم أيُّكم أحسن عملاً»[2]. وإذا لم تكن الأخلاق خارج النطاق الديني أخلاقاً صارمة بالضرورة، أو في كل الفلسفات الخُلقية، فقد وُصِفَت الأخلاق النابعة من الدين بأنها أخلاق أبطال وقدّيسين، تَستدعي الجهاد الدائم ضد عوامل السوء والشر في النفس وفي العالم، اقتداءً بمثالٍ أعلى يتّخذه المرء لنفسه في هذا الصراع وهذا السعي.

الأديان كلها تضع هذا المثال الأعلى الذي يَجدر الاقتداء به أو محاكاته في أشخاص مؤسسيها. فالقدوة الخُلقية في المسيحية هي المسيح، وفي الإسلام محمّد، وفي الزردشتية زردشت، وفي البوذية غوتاما، وفي الطاويّة لاوتسو. كل واحد من هؤلاء مثال الإنسان الكامل في نظر أتباعه الذين عليهم أن يحاولوا الارتفاع إلى ملء قامة المؤسس في كل ما يفعلون. وعلى مستوى أدنى من المؤسسين تأتي جماعة يسمَّى أفرادها قدّيسين أو أولياء. هؤلاء نجحوا إلى أبعد حد ممكن، كما تروي سِيَرُهم، في محاكاة المؤسسين. ومنهم الرسل والقديسون في المسيحية، والصحابة والأولياء في الإسلام. الأخلاق، إذاً، تَجعل العمل مختبَراً للإيمان، فيغدو الدين سعياً إلى تحقيق القداسة في الذات الفردية، اقتداءً بمؤسسي الأديان ومعلميها وأخيارها.

هذه النقاط المشتركة بين الأديان تتيح قيام لاهوت يمكن أن يسمّى لاهوت وحدة. ولعل أهم وظائف هذا اللاهوت الدفاع عن الإيمان كنظرة إلى العالم والحياة. هذا يعني تعزيز النظرة إلى العالم كمخلوق أو ككيان نسبي يتحدد في ضوء المطلق، أي وضع كل شيء في منظار إلهي. وهذا يستتبع فهم نطاق الدين وعدم خفضه إلى أي شيء آخر، خصوصاً إلى ما يشابهه في بعض الوجوه، كالأخلاق والاصلاح الاجتماعي. صحيحٌ، كما قلنا، إنّ الدين معنيٌّ مباشرةً بهذه الأمور، وأنه، للمؤمن،

(1) رسالة يعقوب، 2: 20.
(2) سورة المُلك (67): 2.



الأساس الذي تقوم عليه. إلا أنّ الأخلاق والإصلاح الاجتماعي أُمورٌ ممكنة بانفصال عن الدين. ومن السهل جداً – في غياب هذا الدفاع الفلسفي عن الدين، الذي يميِّز ما سمّيناه لاهوت الوحدة– أن يجهل كثيرون من المؤمنين نطاق الدين، مما قد يؤدّي إلى ضروب خرافية أو منحرفة أو شكلية من الإيمان تَخون قضية الدين، خصوصاً عند تحوُّلها إلى ممارسات مخطئة. ومن أهم ما يعنيه فهم نطاق الدين إدراكُ المؤمن من دينٍ معيّن أنّ ما يسعى إلى بلوغه بواسطة دينه يتلاقى مع ما يسعى المؤمن من دين آخر إلىَ بلوغه بواسطة دينه هو.

وتجدر الاشارة إلى أنّ العديد من المدافعين الدينيين، ومنهم المدافعون المسيحيون الأوائل في القرن الميلاديّ الثاني، خاطبوا العقل والضمير في الآخر، أي صورة الله فيه، على أساس أنها المدخل إلى الفهم المشترك أو التفاهم أو الحوار[1]. وهذا ما كان قد فعله بولس الرسول مع الذين بشّرهم برسالة المسيح، إذ انطلق من الإله الذي يتّقونه وهم يجهلونه[2]، وكذلك من الناموس الطبيعي المكتوب في قلوب الناس جميعاً، أي ذاك الذي «فُطِرَ» الناس عليه بحسب التعبير الإسلامي. لا بل إننا واجدون أساس لاهوت الوحدة في الكتب المقدسة نفسها. وإذا أخذنا الإنجيل والقرآن مثلاً، لرأينا أنّ المسيح ومحمّداً جاءا لا ليسمّي كل منهما الناسَ باسمه، بل لتذكير الإنسان بما في فطرته، أي لإيقاظه على إنسانيته الصحيحة أو الكاملة، التي هي صورة الله فيه.

إلا أنّ لاهوت الوحدة الذي نتكلم عنه ليس سعياً إلى تأسيس دين مصطنَع أو إقامة وحدة دينية تعسفية عبر فرض أحد الأديان على كل الناس. لقد تَوزّعَ المؤمنون على الأديان، وليس من الإنسانية في شيء سلبُهم هذه الخصوصية أو الحرية المتجلية في التراث الديني الخاص بكل جماعة. وإذا أطلقنا على اللاهوت الخاص بكل دين اسم «لاهوت التنوُّع»، فما سمّيناه «لاهوت الوحدة» ليس محاولة لإبطال لاهوت التنوع، لكنه بالأحرى محاولة لتعزيز هذا اللاهوت وإقامته على أساس راسخ. في غياب لاهوت الوحدة، من السهل جداً أن ينحدر لاهوت التنوع إلى لاهوت خلاف بدلاً من أن يكون لاهوت اختلاف فحسب. وطالما حصل هذا الأمر، مع ما يستتبعه من تنابُذ

---

(1) راجع: أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، ص 48–49. للاستفاضة في اللاهوت الدفاعي، تُراجَع المصادر الأساسية في المجموعات الآتية:

- H. de Lubac et J. Daniélou, eds. Sources chrétiennes.
- J. P. Migne, ed. Patrologia Graeca.
- A. Roberts and A. Donaldson, eds. The Ante–Nicene Fathers.

(2) أعمال الرسل، 17: 22–30.



على الصعيدَين النفسي والاجتماعي، يخون قضية الدين التي هي قضية محبة وعدل وسلام.

إنّ لاهوت التنوع محاولة للدفاع عن هوية محدّدة، لكنها تتقاطع مع هويّات أُخرى تشكّل معاً هوية واحدة كبرى. وكما أنّ كَون المرء لبنانياً أو سورياً أو مصرياً لا يلغي كونه عربياً أو واحداً من الجنس البشري، هكذا لا يلغي انتماؤه إلى المسيحية أو إلى الإسلام وجود جوهر واحد في العمق بين الأديان، يتجلّى في نقاط الشبَه التي تكلمنا عنها. لاهوت التنوع كما ندعو إليه يتّخذ من لاهوت الوحدة أحد مرتكزاته الأساسية. ولاهوت الوحدة كما ندعو إليه ليس لاهوت وحدة تعسفية تقضي على التنوع، لكنه لاهوت وحدة في التنوع. وفي أبيات شعرية منسوبة إلى الإمام علي بن أبي طالب[1] إيضاحٌ رائعٌ لما ندعو إليه:

رأيـتُ العقـلَ عقليـنِ	فمطبـوعٌ ومسـموعُ
ولا ينفـُع مسـموعٌ	إذا لـم يَـكُ مطبـوعُ
كمـا لا تَنفـعُ الشـمسُ	وضـوءُ العَيـنِ ممنـوعُ

إنّ لاهوت التنوع يرتكز إلى ما سمّيناه النمط الإيجابي من الدفاع. وهذا، بِدَوره، يلتمس النمط الفلسفي الذي يميز لاهوت الوحدة. وباعتماد هذين النمطين من الدفاع يمكن تصحيح المغالطة التي بُني عليها مقدار كبير من اللاهوت أو علم الكلام التقليدي، وهي الاقتصار على الدفاع السجالي بالمعنى الإلغائي. إنّ التصحيح المنشود يحصل بتبنّي نظرة متكاملة إلى الدفاع، تبدأ بالنمط الفلسفي، وتنتقل منه إلى الايجابي، محاولةً الاكتفاء به، ولا تلجأ إلى النمط السجالي إلا عند اللزوم، أي إذا أساء الآخرون فهمنا أو تجنّوا علينا. ولا شك أنّ الدراسة اللاهوتية المتوازنة – التي تَجمع النصوص المقدسة والتفسير والعقائد جنباً إلى جنب مع الفلسفة والفنون والتاريخ والعلوم السلوكية والآداب – من شأنها أن تفضي إلى النظرة البديلة المنشودة للدفاع الديني أو اللاهوت.

هكذا ننتقل من اللاهوت السجالي الذي ساد معظم الألفية الثانية إلى اللاهوت الفلسفي والايجابي الذي نرجوه للألفية الثالثة: من لاهوت يقول إنّ ديني وحده هو الدين الصحيح أو الأصحّ، ويجعل هدف الحوار الديني تحويل الآخر عن دينه، ويفهم بالتسامح نوعاً من العفو عند المقدرة أو غضّ النظر، ويمارس الطقوس أشكالاً جامدة

---

(1) الإمام علي بن أبي طالب، ديوان أمير المؤمنين، جَمَعَه وضَبَطَه حسين الأعلمي، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1999، ص 86.



مفرَّغة من مغزاها، ويركّز على اسم جماعته مستخدماً كل وسيلة لطمس الأسماء الأُخرى، بما في ذلك العنفُ ضد الأفراد والحروبُ الأهلية والقومية... إلى لاهوتٍ يقول إنّ احتواء ديني على الحقّ والخير والجمال لا يعني خلوّ دين الآخر من الحقّ والخير والجمال، ويَجعل هدف الحوار فهْم الآخر في العمق انطلاقاً من الجوهر الواحد، أي الفهم القائل بأنّ ما أُحاول تحقيقه بواسطة ديني يحاول الآخر تحقيقه بواسطة دينه هو، وينظر إلى التسامح بهذا المعنى، أي بمعنى أنّ المؤمنين يعملون، كل عبر دينه، من أجل قضية مشتركة، ويمارس الطقوس قاصداً جوهرها الذي هو إعادة الذات وإعادة كل النظام المخلوق إلى الحقيقة التي انبثق منها، والسعي في كل حين إلى السلام. والسلام - تبارَكَ الله - من أسمائه تعالى.

عظيمةٌ هي تجلّيات اللّه، وعظيمٌ كلامه للبشر في الأديان المختلفة. لكنّ هذه التجلّيات تبقى غير مرئية وهذه الخطابات غير مسموعة ما لم يقبلها كل فرد على حدة. لذلك كان أعمق خطاب من اللّه للناس هو خطابه لكل شخص بمفرده كما يتجلّى للعقل والضمير. وهو القاعدة التي يجدر أن يقبل الفرد على أساسها دَعاوى دينه. والمحنة الكبرى هنا تلك الغشاوة التي تَحُول بين الإنسان وبين سماع صوت اللّه في أعماقه، مدوّياً مثل صلصلة جرَس لا تنقطع وجاعلاً من كل فرد حامل نبوّة هي، كما قلنا، الأساس لقبول أيّ نبوّة أُخرى. إذ ذاك يرى الإنسانُ وجهَ اللّه واحداً في تجلّياته الرائعة ويسمع صوته واحداً في سيمفونيّة غنيّة من الأصوات. وعندئذٍ يتكشّف له الجوهر الذي سمّيناه «الدين في الأديان» أو «الوحدة في التنوّع».

هذه الوحدة، فيما يخصّ الشؤون الروحية، وحدة بين الأديان المختلفة، وكذلك بين المذاهب المختلفة داخل الدين الواحد. لكنْ إذا كان المقصود بالوحدة توحيد المؤسسات التي تحمل أسماء مثل البوذية والهندوسية والمسيحية، أو مثل الكاثوليكية والأُرثوذُكسية والبروتستانتية، أو مثل السنّية والشيعية، تحت راية بشرية واحدة، فهذا أمرٌ مستحيل، وإنْ أمكنَ تحقيقه اليوم فلا بدّ من انفراطه غداً. خلاف الناس على قيادات وأسماء وأشخاص، على الأقل، سوف يبقى قائماً ما دام هناك أفراد وجماعات على سطح الأرض، وما دامت هناك عقول تفسِّر وتجتهد في ضوء وجهات نظر وحاجات وظروف وأولويّات.

في المسيحية والإسلام، كما في كل الأديان، هذا خلافٌ قديمٌ جداً يعود إلى الأيام الأُولى. وإذا راجعنا تاريخ العقائد الدينية والسياسية لوجدناه تاريخ انشقاق وانقسام وخلاف بسببٍ من هذه العقائد وتفسيرها. وطالما تردَّدت عبارات مثل «الانحراف» و«الخروج» و«المروق» و«الكفر» و«الهرطقة» و«خَطّ العقيدة القويم» في



المصطلحات الدينية والسياسية. ولئن أمكنَ عَزو بعض الخلافات الفكرية إلى عوامل شخصية أو ظرفية، فليست كلها هكذا. بعض الخلافات الفكرية أصيلة، تحتّمها طرائق تفكير متنوعة. وضمن هذا الخلاف الأصيل نفسه، يمكن العثور على أفكار مخطئة، وأفكار أصحّ من سواها، وأفكار مختلفة عن سواها اختلافاً محضاً، لكنها متساوية في صحتها. هذا الاختلاف في الشروح والتفاسير والاجتهادات يعزِّز تعدُّدَ الفرَق. كما يعزز هذا التعددَ انتماءُ الأتباع إلى مجموعات لغويّة أو عرقية أو قومية مختلفة. هكذا تأسست المذاهب، وصار لكل منها طقوس وتقاليد خاصة ترسّخَت مع الزمن. لذلك إذا كان معنى الوحدة، كما يفهمه بعضهم، أن يأتي فريق إلى الآخر ليذوب فيه أو أن تحصل مساومات، فأقصر طريق إلى الحل هو نسيان الموضوع أو طيّه.

يبقى أهم شيء في الوحدة اللقاء حول الجوهر. وهذا الجوهر، بالنسبة إلى كل الأديان والمذاهب، لخّصَه يسوع المسيح على النحو الآتي: أن تحبّ الربّ إلهك بكل عقلك ونفسك وقلبك، أي بكل كيانك، وأن تحبّ «قريبك»، أي الإنسان الآخر كائناً مَن يكون، كنفسك[1]. مَن لا يفعل هذا لن تفيده كل دساتير الإيمان لأنها لن تتجاوز اللفظ.

بهذا المعنى، الوحدة المسيحية أو الوحدة الإسلامية أو أيّ وحدة دينية أمرٌ ناجز. فالذين يحبّون اللّه على النحو المذكور يشكّلون وحدة غير منظورة، موجودة في كل المذاهب داخل دين معيَّن، لا بل في كل الأديان وبين البشر جميعاً. اللّه يجمع هؤلاء إليه في اليوم الأخير، وهم خاصّته. إنهم خاصّته لا لأنهم تكنّوا بهذا الاسم أو ذاك، بل لأنهم أدركوا الجوهر وآمنوا في العمق. لذلك لا نفترقنَّ على «الفرقة الناجية» وعلى اسمها. الفرقة الناجية ليست أيّاً من الفرَق هنا على الأرض. لكنها مجموع الأفراد، من كل الفرق ومن خارج الفرق، الذين استطاعوا أن يحبّوا اللّه بكل كيانهم وأن يحبّوا الآخر كما يحبّون أنفسهم. بعد ذلك يصبح لنا فرقة ناجية، في السماء عند اللّه. الخلاص يحصل لا بفضل اسم، وهو يحصل من غير اسم.

إذاً، الفرقة الناجية ناجية لا لأنها فرقة، لكنها فرقة لأنها ناجية... هكذا يجدر أن نفهم الوحدة المسيحية أو الوحدة الإسلامية، لا بل وحدة المؤمنين وبني البشر جميعاً. وفي رأيي أنّ هذا الفهم هو أسمى خدمة يمكن أن تسديها الفلسفة إلى اللاهوت. هكذا تصير الفلسفة أساساً للاهوتٍ أو علم كلام جديد.

(1) متّى، 22: 37-39؛ مرقس، 12: 30-31؛ لوقا، 10: 27.




مكتبة
الفكر الجديد

العلم والدين

هل يتوافقان أم يختلفان؟[1]

ميشيل بيترسون وآخرون

ترجمة: زهراء طاهر

(1) ترجمة الفصل:

Religion and Science : Are they compatible or Incomaptible?

من كتاب:

Peterson, Michael (et al). *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*. 5th ed.

(NY: Oxford University Press, 2013), pp. 291 – 317.




مكتبة
الفكر الجديد

في العام 1616 أدان القائمون على الكنيسة الكاثوليكية الرومانية الفكرة القائلة بأن الأرض تدور حول الشمس، ووصفوها بالعالم الباطل المخالف لتعاليم الكتاب المقدس: قد بلغ علم المجمع الآنف الذكر أن المذهب الفيثاغوري ـ وهو مذهب خاطئ ومخالف تماماً للكتاب المقدس ـ والقائل بحركة الأرض، وثبات الشمس، وهو أيضاً المذهب الذي يدعو إليه نيكولاس كوبرنيكوس في كتابه The Revolution of Planets ... قد انتشر بين العامة ولقي القبول لدى الكثيرين....[1]

وقد تم وضع كتاب كوبرنيكوس على قائمة الكتب المحظورة. طالبت الكنيسة غاليليو (1564 ـ 1642) أيضاً بالتخلّي عن موقفه من نظرية كوبرنيكوس، والتي دافع عنها في كل من نقاشاته العلنية والمكتوبة. ولكن غاليليو كان شجاعاً بقدر ما كان ذكياً، واستمر في الدفاع عن نظرية التمركز حول الشمس مدعماً ذلك بوضوح في بحثه عن حركة الكواكب، والبقع الشمسية والنيازك وغيرها من الظواهر الطبيعية. في العام 1633، تم استدعاء غاليليو للمثول أمام المحكمة في روما، وهو معلول الصحة في التاسعة والستين من عمره. وقد اعتبر متهماً بنشر علوم باطلة، وأُجبر على التخلي عن آرائه، ووُضع تحت الإقامة الجبرية في منزله ثماني سنوات حتى وفاته[2].

يدرك المشتغلون في تاريخ العلم أن الكنيسة كانت تنوي بالفعل السماح لغاليليو بطرح نظرية التمركز حول الشمس على أنها «فرضية»، لكنها لم تشأ أن يزعم غاليليو بأن النظرية تصور فعلاً حركة الكواكب والشمس. ورغبةً منها في أن تصون موقعها المتفرد في التصريح بكل ما يتصل بالواقع، عرضت الكنيسة على غاليليو وغيره من العلماء المشتغلين في البحث العلمي فرصة القول بأن نظرية التمركز حول الشمس مجرد خيال رياضي، أي أنها أحد المشاريع الرياضية الحسابية الممكنة والتي تساعد في تفسير الظواهر السماوية التي يتم ملاحظتها.

---

(1) Opere, XIX, 323. Quoted in Jerome Langford, Galileo, Science and the Church (New York: Desclee Company, 1966), 97- 98.

(2) Ibid., Chapter 6.



عندما كتب أندرياس أوزياندر (1498 - 1552) Andreas Osiander مقدمة كتاب كوبرنيكس، حاول من خلال أسلوب استراتيجي أن يؤكد التفسير القائل بالخيال الرياضي، حتى يجعل الكتاب مقبولاً أكثر في الوسط العلمي، وكذلك عند رجال الكنيسة. أكد أوزياندر أن فرضية التمركز حول الشمس، هي مجرد وسيلة ملائمة للتنبؤ بحركة الكواكب، وليست تفسيراً صحيحاً لأسباب حركة الكواكب. حقيقة الأمر أن أوزياندر اعتقد أن بإمكانه التخفيف من حدة الجدل الدائر من خلال الفصل بقوة بين مجالات العلم ومجالات اللاهوت. يصوغ العلم خيالات رياضية، ولكن اللاهوت يتناول الواقع في حد ذاته. ومن المثير للاهتمام أن غاليليو لم يتفق مع ما قام به أوزياندر من إنكار لحقيقة أن العلم يحاول وصف الواقع عن طريق اكتشاف الأسباب الكامنة وراء الحوادث التي يتم رصدها. آمن غاليليو بأن نظرية التمركز حول الشمس قد وصفت حقيقة الأشياء، وبذلك بقي على نزاع مباشر مع الكنيسة التي كانت تأخذ بنظرية التمركز حول الأرض.

إن قضية غاليليو مليئة بالمسائل المعقدة: سوء استخدام السلطة من قبل مؤسسة دينية، والممارسات الضاغطة والمجحفة من قبل العلماء المتبعين لنظريات بطليموس، والعملية التي كان يتبعها اللاهوت في استقاء الحقائق العلمية من الكتاب المقدس، والتوتر الناشئ داخل حقل العلم بين المناهج الاستدلالية والاستقرائية، وافتقار غاليليو للأسلوب الدبلوماسي في نشر أفكاره. إلا أن المسألة الأهم تتمحور حول الأفكار الفاعلة في كلٍ من العلم والدين، والتي أدت إلى نشوء الأزمة. ما يبدو جلياً هنا هو أننا بحاجة إلى بذلّ الجهد في سبيل فهم طبيعة ودور هذين النشاطين الإنسانيين مع ما يتسمان به من القوة والأهمية، وذلك إن كنا نبغي إحراز التقدم في حل عدد كبير من المسائل الناشئة عن التصادم بينهما.

إذا تأملنا تاريخ البحث الإنساني فإننا نجد أن جميع حقول البحث انبثقت فعلياً من الفلسفة. في وقت مبكر من تاريخ الثقافة الغربية، نجد أن دراسة حركة الكواكب وطبيعة الموسيقى وأشكال الحكومات وتكوين الحقيقة القصوى، والكثير من الأمور جاءت تحت الغطاء العام للفلسفة، أي «حب الحكمة». وكلما اكتسبت مجالات البحث بالتدريج تعريفاً واضحاً، فإن فروعاً جديدة ظهرت إلى النور. وبمرور الوقت، فإن العديد من حقول المعرفة تفرعت، وبات كل حقل يمتلك ما يجعله قادراً على توجيه شكل البحث الخاص به بصورة مستقلة عن الفلسفة نفسها. إن مجموعة الفروع المختلفة التي نعرفها اليوم ـ فروع العلوم الطبيعية، والعلوم البشرية المختلفة والرياضيات وما إلى ذلك ـ ظهرت من خلال عملية افتراق تدريجية عن الفلسفة.



بحثنا هذا سيأخذ بالاعتبار ثلاثة مجالات: الفلسفة (ولأغراض بحثنا هذا نعرفها بأنها محاولة لفهم الخصائص الأكثر عمومية للواقع والمعرفة)، والعلم الطبيعي (وهو الدراسة التجريبية لنظام العالم الطبيعي)، واللاهوت (وهو التعبير المنظّم للمعتقدات الدينية وتتبع كيفية تطبيقها في سبيل بلوغ معرفة جديدة لله وسننه). إن محاولة تعريف وتمييز وربط النشاطات في كل من اللاهوت والعلم الطبيعي هي في جوهرها مهمة تتولاها الفلسفة. إن اثنين من أوسع الاهتمامات الفلسفية المتصلة بالموضوع بخاصة هنا هي: الأسئلة الميتافيزيقية (تتناول الواقع)، والأسئلة الابستمولوجية (تتناول المعرفة). وبالنظر إلى الطرق المختلفة التي تتم بها الإجابة عن هذه الأسئلة الميتافيزيقية والابستمولوجية في كلٍ من اللاهوت والعلوم الطبيعية، فإننا سنفهم الطرق المختلفة التي يتم بها تصور العلاقة فيما بينها. تخبرنا الإجابات عن هذه الأسئلة عن كيفية إدراك الأهداف والأغراض والمناهج في هذين المجالين كلٌ على حدة. يحدد إيان باربور (و. 1923) أربعة طرق أساسية ـ والتي يطلق عليها اسم «نماذج» ـ لفهم العلاقة بين الدين والعلم: الصراع، والاستقلال، والحوار، والتكامل. وسنركز بشكل كبير على مجال العلوم الطبيعية في دراستنا لكل من هذه النماذج بالترتيب.

هل يتصادم الدين والعلم؟

اعتبرت قضية غاليليو ولفترة طويلة رمزاً للتصادم الجوهري والمتعذر على الحل بين الدين والعلم. ومن خلال النظر إلى التجربة الحضارية الغربية تتبدى لنا مسائل أخرى أيضاً جعلت من الصراع موضوعة مهيمنة على العلاقة بين الدين والعلم. ومن أشهر هذه المسائل مثلاً، هو الجدل المعروف حول مسألة التطور والخلق. طوال مائة عام أثار هذا الجدل المحتدم وجهة نظر ترى أن البشرية نتاجٌ معقد لعمليات طبيعية في مواجهة وجهة نظرة أخرى ترى أن البشرية خُلقت على يد كيان إلهي ذاتي[1]. مثال آخر هو النظرية النسبية في الفيزياء، والتي أعادت تفسير مفاهيم الفضاء والزمن والعرَضية بشيءٍ من التطرف، وبذلك تحدّث الكيفية التي ترى خلالها من المنظور الديني

(1) رغم أن أعمال أخرى عن التطور في الجيولوجيا وبعض العلوم الأخرى قد سبقت عمل داروين، فمن الإنصاف القول إن هذا الجدل الحامي كما نعرفه بصورته هذه بدأ مع أعمال داروين.
Charles Darwin, The Descent of Man and Selection in Relation to Sex (New York: A. L. Burtt, 2871) and The Origin of Species by Means of Natural Selection (Chicago: Encyclopedai Britannica, 1955).



علاقة الله بالعالم[1]. ويبدو كذلك أن التقدم التكنولوجي في مجال الذكاء الصناعي، وخارطة الجينوم البشري، يهدد المكانة الرفيعة التي يتمتع بها الجنس البشري[2]. فإن كان الحاسوب قادراً على أداء العديد من الوظائف الحسابية والعقلية، وإن كانت بنية الإنسان الجينية مشابهة كثيراً للبنية الجينية لحيوانات أخرى، فما الذي يجعلنا مميزين أو فريدين كجنس؟ يبدو أن العلم يقدم تفسيرات تبطل التفسيرات الدينية.

وإذا أمعنا النظر في مسألة الخلق والتطور، فمن الواضح أنه وفي القرن العشرين، شكلت مدرستان فكريتان متعارضتان أشد التعارض صيغة الجدل الثقافي حول هذه المسألة وهما: المادية العلمية scientific materialism والحَرْفية الكتابية biblical literalism. ويبدو أن الصراع التام بين العلم والدين هو تقريباً النقطة الوحيدة التي تتفق عليها هاتان المدرستان. تضعنا المادية العلمية أمام الافتراض الابستمولوجي القائل بأن المنهج التجريبي هو العملية الوحيدة التي يمكن الاعتماد عليها في الحصول على المعرفة، إلى جانب الافتراض الميتافيزيقي القائل بأن الأشياء الطبيعية (أي المادة والطاقة) تمثل الحقيقة القصوى للكون. إذن فالعلم وحده قادرٌ على كشف الحقيقة، والكيانات التي يدرسها العلم هي وحدها حقيقية. ينطلق العلم من معطيات يمكن إعادة تشكيلها وملاحظتها بصورة عامة، فتؤكد بذلك أو تنفي النظريات المقترحَة في نطاقها؛

(1) Albert Einstein, On the Method of Theoretical Physics, delivered as the Herbert Spencer Lecture at Oxford, June 10, 1933; and Relatvity, the Special and the General Theory: A Popular Exposition, 15th ed., tr. R.W. Lawson (London: Methuen, 1954) See also Hans Reichenbach, The Philosophy of Space and Time, tr. M. Reichenbach and J Freund (New York: Dover, 1957).

(2) A seminal work in artificial intelligence was A. M. Turing, «Computing Machinery and Intelligence» (Englewood Cliffs, NJ: Prentice –Hall, 1964), 4- 30. Among recent treatments of the issue, see D. Hofstadter and D. Dennet, The Mind's I (New York: Basic Books, 1981). A seminal work in animal and human genetics is J. D. Watson and F. H. C. Crick, «A Structure for Deoxyribose Nucleic Acid,» Nature 171 (1953), 737. The National Human Genome Research Project, founded in 1990 by the U.S. Department of Energy and the U.S. National Institute of Health, was expected to take fifteen years to complete. Due to international cooperation, competition from a private firm, Celera Genomics, and major advances in computing technology, a «rough draft» of the genome was finished in 2000. This success was announced jointly on June 26, 2000, by then US. President William Clinton and then British Prime Minister Tony Blair.



وهذا ما يسمى بالمعرفة الموضوعية objective knowledge للواقع الموضوعي. على العكس من ذلك فإن المعتقدات الدينية ليست مرتبطة ببساطة بمعطيات موضوعية، وبذلك يُنظر إليها على أنها ذاتية، وغير مدققة وضيقة النطاق.

خلال فترة امتدت طويلاً في القرن العشرين، أيد مذهب الوضعية المنطقية logical positivism المادية العلمية. كان أي. جاي. آير (1910 – 1989 A . J. Ayer)، والذي ذكرناه في الفصل الثاني عشر، من القادة البارزين لهذه الحركة، وقد اتخذ مساراً إيبستمولوجياً متشدداً بقوله إن العبارات التي يمكن أن نعتبرها ذات معنى حقيقي هي تلك التي يمكن إخضاعها لاختبار الصواب والخطأ بواسطة الاختبار التجريبي. ولأن الدين والميتافيزيقيا وحتى الأخلاق تشير إلى وقائع ليست بالتجريبية ولا بالحسية، فإن العبارات التي ترد ضمن هذه المجالات تُعتبر أشباه جمل، خالية من أي معنى معرفي. يتحدّث الدين مثلاً عن الله والروح وهي حقائق غير تجريبية. وتتحدّث الميتافيزيقيا عن «الوجود» بشكل عام، وهو مفهوم مجرد لا يمكن ملاحظته. وتتحدّث الأخلاق عن القيم وهي أمور لا يمكن أن نعرفها بالتجربة الحسية. على وفق للفلاسفة الوضعيين، في أفضل الأحوال فإن المصطلحات التي يمكننا أن نطلقها على هذه الكيانات التي لا يمكن ملاحظتها هو أنها تعبّر عن حالاتنا النفسية الذاتية لا على أنها تشير إلى حقائق موضوعية.

والمفارقة هنا في أن الوضعية المنطقية ذاتها انهارت في النهاية، بعد أن بدأ الفلاسفة يدركون أن ما تقدمه الحواس من المعلومات لا يشكل نقطة بدء جازمة بالنسبة للعلم. أصبح فلاسفة العلم يدركون بالتدريج أن التفاعل بين النظرية والملاحظة أمر بالغ الدقة والتعقيد، بصورة تفوق خيال الوضعيين، وقد هدّد هذا صفة الأصالة التي يطلقونها على النظرة الموضوعية لديهم. إذن، ولأن الوضعيين لم يكونوا قادرين على تفسير الأهمية المعرفية للعبارات العلمية، فإن المجتمع العلمي فَقَدَ ثقته بمزاعمهم القائلة بضرورة وجود معيار للمعنى في جميع العبارات التابعة للمجالات الأخرى، كالدين والأخلاق. وفيما كانت الوضعية تفقد مكانتها في الفلسفة، كانت تأثيراتها لا تزال موجودة في المجالات الأكاديمية الأخرى، وكذلك على المستوى الأوسع للثقافة.

في العقود القليلة المنصرمة، تمثَّلَ المنظورُ الأساسي للمادية العلمية أو المذهب الطبيعي naturalism وبقوة في الثقافة الشعبية. في كتابه «الكون» Cosmos والذي تحوّل فيما بعد إلى سلسلة برامج تثقيفية على التلفاز، يقول كارل ساغان (–1934 1996):



«الكون هو ما يكون أو ما كان يوماً أو ما سيكون يوماً[1]». تعكس هذه الجملة المنفردة نظرة ترى الكون على أنه أزلي، وعلى أنه عالم طبيعي حصراً في جوهره، وبأن العلم هو السبيل الوحيد لبلوغ معرفة موثوقة. إذن فالعلم يحل محل الدين بوصفه يحقق الغاية من سعي البشر لفهم أصول الأشياء وحقيقتها القصوى. انتقد ساغان علانيةً الأفكار التقليدية عن الله، واصفاً إياها بأنها مبهمة وذاتية جداً، وعلى النقيض تماماً من العلم.

معظم القراء اليوم سمعوا بريتشارد دوكينز Richard Dawkins (و. 1941)، ودانيل دنيت Daniel Dennett (و. 1942)، وفيكتور ستيغنر Victor Stegner (و. 1935) بوصفهم شخصيات بارزة تمثل موجة الإلحاد الجديدة New Atheism، والتي تكونت بشكل أساسي من المذهب الفلسفي الطبيعي مع الإلحاد، زاعمة وجود ارتباط وثيق بينها وبين اكتشافات العلم، وبالأخص ما جاء به العلم التطوري. يقرّ دوكنز على سبيل المثال، بأن البحث الذي قام به شارلز داروين (1809 - 1882) Charles Darwin والتطور اللاحق الذي طرأ على علم الأحياء التطورية يتيح للمرء أن «يتكيف عقلياً في إلحاده» وهو اكتفاء يتحقق عندما يتمكن الشخص وهو مقتنع مسبقاً بمبدأ أن المذهب الفلسفي الطبيعي يمثل الحقيقة (وبالنتيجة فإن الإلحاد صحيح) من اكتساب كم هائل من المعلومات العلمية عن كيفية إنتاج التطور للتراكيب البيولوجية المعقدة. لا حاجة بنا إلى الرجوع إلى خالق[2]. فالعلم والطبيعية إذن يسندان بعضهما البعض ويمنحاننا تفسيراً كاملاً لكل شيء.

نجد الحرفية الكتابية على الطرف النقيض من المعادلة، ومن الناحيتين الفكرية والثقافية معاً. إلا أننا نجد في تاريخ الفكر المسيحي، والذي يتضمن آراء مختلفة حول العلاقة بين العلم والكتاب المقدس، فإن الحرفية الكتابية تعتبر حالة شاذة. فالقديس أوغسطينوس (354 - 430) مثلاً أكّد في رأي مشهور عنه أنه عندما يبدو أن هنالك تعارضاً بين النصوص في الكتاب المقدس والمعطيات العلمية المثبتة فالأرجح أن يكون للنص تفسير مجازي[3]. ونجد أن هنالك فلاسفة ولاهوتيين آخرين في القرون

(1) Carl Sagan, Cosmos (New York: Random House, 1980),4.

(2) Richard Dawkins, The Blind Watchmaker (New York: W. W. Norton & Co., 1986),6.

(3) Ernan McMullin, «How Should Cosmology Relate to Theology?» in Arthur Peacocke, ed., The Sciences and Theology in the Twentieth Century (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981), 21.



الوسطى يسلمون بأن الكتاب المقدس يحتوي على صيغ أدبية متنوعة تظهر الحقيقة من خلالها على مستويات عدة، ولا يتوقع لها أن تسهم بإظهار أي شكل من أشكال العلم. يتبنى الموروث الانجليكاني منهجاً معقداً اتجاه النص المقدس مفتوحاً على التفسيرات المجازية والحرفية أيضاً، وذلك بالاعتماد على النوع الأدبي والسياق الذي ورد فيه النص المقدس. اتخذ الأب يوحنا بولس الثاني (1920 - 2005) موقفاً مختلفاً تماماً عن الموقف الذي اتخذته الكنيسة الكاثوليكية تجاه قضية غاليليو، فرأى أنه «بوسعنا الآن أن نقدر بشكل أدق المناهج الملائمة لنظم المعرفة المختلفة»[1]، بذلك أعطى كلاً من المعرفة العلمية والمعرفة الدينية معاً مكانة خاصة.

بالرغم من أن هذا الرأي يخالف معظم ما قال به الفكر المسيحي على مر العصور، إلا أن هذا المنهج الحرفي المتزمت في تفسير الكتاب المقدس، أصبح العلامة الفارقة لبعض المذاهب البروتستانتية الأمريكية، أو على الأقل لمكونات كبيرة داخل هذه المذاهب. في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين أصبح يُنظر إلى الحرفية ـ والتي يُشار إليها عادة بـ«الأصولية البروتستانتية» أو فقط «الأصولية» ـ على أنها رد فعل لمظاهر عديدة في الوسط الفكري، منها: ظهور علم الأحياء التطورية، وعلم النفس الفرويدي، «ومدرسة النقد الأعلى»[2] الألمانية للكتاب المقدس[3]. وفي ما يتصل ببحثنا هذا، نتج عن التفسير الحرفي المزعوم لسفر التكوين، الاعتقاد بأن الله خلق الكون في ستة أيام يتألف كل يوم فيها من أربع وعشرين ساعة، ثم خلق البشر فوراً عند نهاية اليوم السادس. مع الأخذ بالحسابات المبنية على ما ورد في النصوص المقدسة من أن عمر الأرض يبلغ حوالى ستة إلى عشرة آلاف سنة فإن هذه النظرة الأصولية تصطدم وبقوة مع ما يقوله العلم من أن الأرض تكونت قبل حوالى 4.5 مليار سنة، وبأن الحياة تطورت خلال المليار سنةِ الأولى، كما أن الجنس البشري وبعد

---

(1) Origins: NC Documentary Service 13 (1983), 5051-.

(2) وهي مدرسة في النقد الكتابي Biblical criticism تنكر حقيقة الوحي الإلهي، وتُعمل العقل في تفسير النصوص المقدسة وتحديد مصادرها. [المترجمة]

(3) For an explanation of higher criticism, see William Neil, «The Criticism and Theological Use of the Bible, 1700293-283 «,1950-, and Alan Richardson, «The Rise of Modern Biblical Scholarship and Recent Discussion of the Authority of the Bible,» 294338-, both in S. L. Greenslade, ed., The Cambridge History of the Bible: The West from the Reformation to the Present Day (Cambridge: Cambridge University Press, 1963).



ملايين السنين من التقدم التطوري بدأ بالظهور إلى الوجود قبل حوالى 200 ألف سنة فقط. وهكذا نجد ساحة الصراع تضم: الأصولية التي تصطدم بقوة مع نتائج البحث والمنهج التطوري في العلم، والأصولية التي لا تقبل بأية مساومة مهما كانت.

عايشت الثقافة الأمريكية التوتر الذي حصل بين الأصولية والنظرية العلمية في التطور. كانت محاكمة سكوبس Scopes (محاكمة القرد) عام 1925 بمثابة الصدام الحسي الذي حصل بين القوى المتنازعة في هذه المسألة[1]. في هذه المحاكمة احتج ويليام جينينغز برايان William Jennings Bryan على عدم السماح للمعلمين بتدريس نظرية التطور في مادة الأحياء في المدارس الحكومية، لأنها تعارض بشكل واضح ما جاء في الكتاب المقدس. هنا نجد المناصرين للدين يقومون بتصريحات حقيقية ذات طبيعة علمية، وذلك على أساس قراءتهم للكتاب المقدس. رغم أن بريان ربح القضية في المحاكمة، إلا أن الحكم قد قُلب لاحقاً بسبب ثغرة قانونية، وتم السماح بتدريس نظرية التطور في المدارس. ولكن معارضة الأصوليين للتطور مستمرة حتى يومنا الحاضر.

في الواقع إن الأصوليين وظّفوا نسختهم الخاصة من العلم لتعينهم على اتخاذ موقفٍ خاص بهم. «الخَلقَوية العلمية» scientific creationism هي محاولة لإيجاد برهان علمي (بالإضافة إلى مرجعية الكتاب المقدس) لدعم الاعتقاد بحداثة عهد الأرض، وبأن الإنسان ذو خلقة خاصة[2]. أطلق علماء الخلقوية بصفة عامة على نظرية التطور تسمية «العلم الزائف» وطالبوا بأن يُخصص وقتٌ في الحصص المدرسية لتدريس علمهم البديل هذا. في العام 1981 مثلاً نجحت مجموعة من الأصوليين في جعل محكمة أركنساس تحكم لصالح تدريس «النظرية الخلقوية» مدعمة بأية مجموعة من الحقائق العلمية التي يمكن أن تؤكد النظرية، لكن من دون الرجوع إلى الله أو الكتاب المقدس. إلا أن محكمة إحدى المقاطعات قلبت قانون أركنساس بعد سنة من الحكم على أساس أن هذا الحكم جاء في صالح وجهة نظر دينية محدّدة،

---

(1) See Roland Frye, Is God a Creationist? The Religious Case against Creation-Science (New York: Scribners, 1983), for a set of articles discussing the ensuing controversy and making a case against creationism. Also see David B. Wilson, ed., Did the Devil Make DarWin Do It? Modern Perspectives on the Creation-Evolution Controversy (Ames: Iowa State Unlverlity Press, 1983).

(2) See, for example, Henry Morris, The Twilight of Evolution (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1963), and Morris ed., Scientific Creationism (Green Forest, AR:....



وبذلك خرق القانون الدستوري الذي يقضي بفصل الكنيسة عن الدولة، بالإضافة إلى إقرار المحكمة بأن الخلقوية علم وهمي. إن عدداً من الذين شهدوا ضد قرار محكمة أركنساس كانوا من الشخصيات الدينية وعلماء اللاهوت، والعديد منهم أثاروا مسألة أن المنهج الأصولي في قراءة الكتاب المقدس وتحريف العلم لأغراض مذهبية خطر على حرية الدين والفكر.

منذ أواخر التسعينات غدت نظرية التصميم الذكي (IDT) طريقة أخرى لمحاربة العلم التطوري وتجاوز قرارات المحاكم المناهضة. من الشخصيات الأساسية التي روجت لهذه النظرية مايكل بيهي Michael Behe (و. 1952)، ويليام ديمبسكي William Dembski(و. 1960) و فيليب جونسون Philip Johnson(و. 1940). بناءً على اعتقادهم بأن منهجية المذهب الطبيعي هي في صميم المنهج العلمي وأنها منحازة بشكل رئيسي لصالح المذهب الطبيعي الفلسفي، وضد أي شكل من أشكال اللاهوت، يصرّ المفكرون في نظرية التصميم الذكي على أن أفضل تفسير للظواهر التي لا نملك لها تفسيراً طبيعياً هو أن نعتبر أن مسببها هو الذكاء غير الطبيعي. رغم أن مؤيدي نظرية التصميم الذكي بدَوا أكثر دهاءً من مؤيدي نظرية الخلقوية القديمة، فإن المجموعتين تتفقان على أن العلم القياسي طبيعيّ النزعة، وينبغي أن يُستبدل أو يُعدل ليسمح بوجود تفسيرات تتجاوز الطبيعة.

في الفصل الخامس من الكتاب ناقشنا نظرية التصميم الذكي بتفصيل أكثر لكونها جدلاً ومنهجاً فكرياً يبرر الاعتقاد بوجود «ذكاء متفوق». وسنقوم بتوصيفها باختصار حتى نفهم سبب تبنيها لنموذج واحد للنزاع وسط المشهد الثقافي الأكبر. وعلينا أن نتذكّر أن «حجة التعقيد غير القابل للاختزال»[1] تعد محورية ومتفردة بالنسبة لمشروع التصميم الذكي. باختصار يسعى علم الأحياء الاعتيادي إلى شرح البنى البيولوجية المعقدة بالإشارة إلى وجود بنى قبلية أبسط. إلا أنه إذا كان لدينا بنى معقدة لا يمكن اختزالها عملياً إلى بنى أبسط منها، إذن فإن التفسير التطوري قد فشل بوضوح، وعلى العلم أن ينفتح على التفسير غير التطوري. وبمعنى آخر: إن لم يوجد تفسير يذكر وجود أسباب طبيعية، إذن سيكون المسبب غير طبيعي (أي الذكاء) هو التفسير الأفضل. إن مؤيدي النظرية لا يقولون إن هذا الذكاء السامي هو نفسه الله في اللاهوت، ناهيك عن أن يكون اللاهوت المسيحي، إلا أن هذا الاستنتاج المبطن يعتبر بصفة عامة نتيجةً

(1) وهي حجة يقول بها أنصار نظرية التصميم الذكي تناقض نظرية الانتخاب الطبيعي في التطور، حيث تعتبر أن بعض الأنظمة الحيوية بالغة التعقيد لدرجة لا يمكن معها أن تكون قد تطورت عن أنظمة أقل تعقيداً منها.



لاستدلالهم. يفضل أتباع التصميم الذكي القول بأنهم لا يناقشون الدين بل يناقشون إمكانية وجود طريقة يمكن من خلالها توسيع قابلية العلم على تقديم التفسيرات[1].

فيما نحاول تقييم نظرية التصميم الذكي، من الصعب إدراك القوة المنطقية من وراء انتقادها للطبيعانية المنهجية بذاتها. منهج المذهب الطبيعي هو عملية البحث عن أسباب طبيعية للظواهر الطبيعية، هو نوع من التركيز المنظَّم الذي كان السرّ في نجاح العلم. إن هذا المنهج يقف على الحياد من فكرة وجود أية ظاهرة غير طبيعية أو واقعة خارقة للعادة. إن حقيقة ميل بعض العلماء الملحدين أمثال دوكنز وآخرين إلى الاعتقاد بأن منهج المذهب الطبيعي يميل إلى المذهب الطبيعي الفلسفي يعكس سوء فهمهم لحيادية العلم. ومن المفارقات أن يتشارك معهم في سوء الفهم هذا مفكرو التصميم الذكي! إذن فموضوعة الصراع بين الدين والعلم المثبت موجودة بقوة لدى الفريقين.

كما عبر أصحاب التصميم الذكي عن اهتمامهم بأمرٍ آخر هو أن الدور الرئيسي الذي تلعبه الصدفة أو العشوائية في نظرية التطور يشكل عائقاً أمام فكرة وجود غاية في الوجود. وهنا مجدداً يتفق الملحدون الجدد الذين اختاروا العلم التطوري ليكسوا به نظرتهم الخاصة للعالم، مع أصحاب نظرية التصميم الذكي: إن الصدفة والغاية أمران متعارضان. إن الإشكال المضمر بين طرفي النزاع قائم بين الصدفة داخل عوالم محتملة والصدفة بين عوالم محتملة. إن الصدفة في عمل الكون ـ والتي نفهمها على أنها حدث عرضي، أو أن تكون حالة ما مفتوحة على نتائج بديلة ممكنة ـ لا تعتبر متعارضة جوهرياً مع الفعل الإلهي وتأثيره وغايته. إن الصدفة بين عوالم محتملة هي التي تشكل تهديداً لمعنى الوجود. إن كان الوجود بذاته حادثاً ـ أي أنه وجد بالصدفة التامة ـ إذن من الصعب التأكيد على أن الكون وكل شيء فيه له غاية وأهمية. يتقبل الملحد الجديد فكرة خلو الوجود من أي معنى، بينما يرفض ذلك أتباع نظرية التصميم الذكي. ولكن اعتراضهم الأساسي يكمن على الصعيد الميتافيزيقي أو على مستوى نظرتهم للعالم ولا ينبغي خلط ذلك مع مظاهر الصدفة أو مظاهر غير محدّدة أخرى مرتبطة بعمل العالم الطبيعي.

وبعد أن غطينا الآراء التي تدور حول نموذج الصدام، يمكننا أن نفهم بسهولة أكبر كيف ينشأ الصدام بين الدين والعلم عندما توضع أهدافهما وموضوعاتهما ومناهجهما بموازاة بعضها أو قريبة من بعضها. عندما تتضمّن أهداف اللاهوت تقديم شروحات للموضوعات الطبيعية والعمليات الطبيعية تتنافس مع الشروحات العلمية،

(1) See William Dembski, Intelligent: The Bridge between Science and Technology (Downers Grove, Ol: OnterVarsity Press, 2002).



إذن فالصدام أمرٌ محتوم بنسبة كبيرة. وهكذاً أيضاً عندما تتضمّن مواضيع اللاهوت الظواهر الطبيعية نفسها التي يدرسها العلم، فإن الساحة ستكون معدَّة لحدوث صدام بينهما. وعندما يوضع منهج اللاهوت على قدم المساواة مع منهج العلم ـ أو على الأقل عندما لا يتم تمييزه بشكل وافٍ عن المنهج العلمي ـ إذن فالطريق مفتوح أمام تعارض شديد بين هذين المجالين.

من المناسب ذكر بعض التعميمات حول تاريخ هذه المسألة عند هذه النقطة. عندما تكون الحدود الفكرية أو النظامية مشوشة دائماً، فإن بعض العلماء وغيرهم من المطلّعين على العلم يستخدمون نتائج العلم الحديث ليؤكدوا المذهب الطبيعي الفلسفي، وبذلك لا يقيمون وزناً للحيادية المنهجية في العلم في سعي منهم إلى النيل من الدين. وعلى الجانب الآخر، فإن تشويشاً كهذا يسمح لبعض اللاهوتيين والمدافعين عن الدين أن يستشعروا ببعض القوة، ويصدروا أحكاماً على أسس دينية، ويحاولوا حتى قلب النتائج العلمية لأسباب دينية أكثر منها علمية. من المؤكد أن ما نأمله هو وجود فهم أفضل لطبيعة الدين والعلم.

هل الدين والعلم مستقلان؟

حتى تُؤخذ بالاعتبار الفوارق الموجودة بين العلم واللاهوت، وبذلك يتم تجنّب الصراع بينهما، فإن بعض المفكرين وكذلك الحركات الفكرية تتعامل مع المجالين كما لو أنهما مستقلان تماماً، مع احتواء كلٍ منهما على أهداف ومواضيع ومنهجيات خاصة به. ما ينبغي أن نسميه نموذج الاستقلّالية ينتج لنا موقفاً يقول بأن كل حقل منهما ملزم بمراعاة ما يخصه فقط. وأنسب صورة نصور بها هنا انغلاق الدين والعلم عن بعضهما هي أنهما منعزلان تماماً كما لو أنهما قد وضعا في حجرتين مغلقتين بإحكام. الفصل العنصري هو القاعدة هنا وليس الصدام.

في فترة القرون الوسطى، كان الفصل بين الدين والعلم مدعماً بشكل من أشكال التفكير الثنائي الواسع الذي يحوي على عناصر ميتافيزيقية وابستمولوجية معاً. كانت العقلية القروسطية ترى مجازاً أن الواقع مقسم على عالمين، عالم الطبيعة وعالم خارق للطبيعة. يعتبر الله حقيقة خارقة للطبيعة، وقد ارتبطت بهذا العالم مفاهيم كالروح وغيرها من مواضيع اللاهوت. ومن ناحية أخرى يشكل العالم الطبيعي العالمَ الدنيوي. ومن الناحية الابستمولوجية فإن الموقف القروسطي يرى أن العالم الخارق للطبيعة يمكن أن ينكشف بالكامل من خلال الوحي الإلهي، في حين أن عالم الطبيعة يمكن التعرف عليه باستمرار من خلال التقنيات الملائمة التي تُستخدم في البحث



البشري العقلي. وهكذا فإن كلاً من مواضيع ومناهج اللاهوت والعلم مختلفة تماماً. من الواضح أن التراث القروسطي في اللاهوت الطبيعي (والذي فصّلنا الحديث عنه في الفصل الخامس) قدّم حلاً وسطاً في الموضوع. فهو يقول إن الاستدلال على وجود الله وبعض من صفاته الميتافيزيقية في الوجود وفي بنية الطبيعة أمر ممكن. بالإضافة إلى ذلك، هنالك اعتقاد قوي بأن عالم الروح ينفذ خلال العالم المادي، فيمنح بذلك الحياة العادية معنى عميقاً.

في العصر الحديث دافعت حركات فكرية عديدة كلٌ بطريقتها، عن الاستقلالية الشديدة للدين والعلم، ونذكر هنا: الأرثوذكسية الجديدة في البروتستانتية Protestant neo-orthodoxy، والوجودية Existentialism والتحليل اللغوي linguistic analysis. حاول عالم اللاهوت البروتستانتي كارل بارث **Karl Barth** (1886-1968)، ولعله من أبرز المتحدّثين باسم الحركة الأرثوذوكسية الجديدة، أن يستعيد للمسيحية تأكيدها على محورية شخصية المسيح والأفضلية التي يتمتع بها «الوحي» الخاص في سبيل معرفة الله[1]. بالنسبة لبارث فإن اللاهوت يتناول تجلي الله الذاتي في المسيح، وبذلك فإنه يزودنا بمصدر للمعرفة الدينية وهي بعيدة عن متناول قوى الإدراك البشري. في الواقع يرى بارث أن الخطيئة أعمت العقل البشري عن معرفة الله حتى إنه أصبح من الضروري قطعاً على الله أن يسد هذه الفجوة ويتجلّى بنفسه[2]. علاوة على ذلك فإن من الأهداف التي يسعى إليها الدين هو أن ينشأ لقاء شخصي للمرء مع الله. يرى بارث من ناحية أخرى أن العلم عبارة عن بحثٍ مستمر عن المعرفة في عالم الطبيعة، موظفاً في سبيل ذلك الملاحظة والتجريب والاستنتاج العقلي وما شابه ذلك. الهدف الأساسي للعلم هو فهم الأنماط التي يقوم عليها العالم التجريبي.

وهنالك الوجودية والتي أثّرت على اللاهوت في الأرثوذكسية الجديدة، فقد دافعت هذه الحركة عن فكرة وجود فارق كبير بين مجالي الدين والعلم. تميز الأرثوذكسية الجديدة بين العالم السامي وعالم البشر المتناهي تأييداً لها للتفريق بين الدين والعلم. إلا أن الفارق المهيمن على التصنيف الوجودي للدين والعلم هو بين

---

(1) Thomas Torrance has developed further some of the major points in the neo-orthodox perspective. See his Theological Science (Oxford: Oxford University Press, 1969), 281.

(2) يقدم بارث مقدمة أكثر سلاسة لفكره في كتابه:
(Dogmatics in Outline London: SCM Press, 1949)



عالم الأشياء الشخصية (الذات، والاختيار والمعنى) وعالم الأشياء غير الشخصية. إن الاعتقاد المشترك بين جميع مذاهب الوجودية هو أننا قادرون على فهم معنى الوجود البشري فقط من خلال الانخراط بشكل شخصي وحرّ في اتخاذ القرارات. إن حياتنا تكتسب المعنى لو اتسمت بالأمانة والأصالة ولو تحمّلنا مسؤولية إنسانيتنا، وليس من خلال التنظير المجرد. رغم أن وجوديين ملحدين أمثال نيتشه (1844 - 1900) وسارتر (1905 - 1980)، آمنوا بأن في مقدورنا بلوغ هذا المعنى دون الرجوع إلى الله، فإن الوجوديين الدينيين أمثال سورين كيركگورد (1813 - 1855)، أكدوا على أننا بحاجة إلى أن نتوجه بأنفسنا إلى الله حتى ندرك المعنى الكامل للحياة الشخصية. بالنسبة لهؤلاء الوجوديين فإن الدين يشكّل توجيهاً شخصياً وذاتياً لشخصانية الفرد، في حين أن العلم يتمحور حول دراسة الأشياء وكيفية التلاعب بها. مرة أخرى نجد هنا تفريقاً شديداً بين موضوع الدين وموضوع العلم؛ الدين يتعامل مع عالم الوجود الشخصي بشكل خاص، في حين أن العلم يتعامل مع عالم الأشياء وكيفية عملها. وهكذا فإن مناهج المعرفة تكون ذاتية وموضوعية على التوالي. يهدف الدين إلى تقديم وسيلة يمكن من خلالها بيان أهمية الجانب الشخصي ومعناه، في حين أن هدف العلم أن يشرح ويتنبأ ويسيطر على سلوكيات الأشياء غير الشخصية (الموضوعية) في بيئتنا الطبيعية. يضع عالم اللاهوت اليهودي المعروف مارتن بوبر (1878- 1965) Martin Buber فارقاً دقيقاً في العلاقة بين الشخص وبين الشيء المادي فهي علاقة أنا ـ الشيء، ولكن العلاقة بين المؤمن وبين الله هي علاقة أنا ـ أنت Thou. إن العلاقة مع الله هي ما يحقق للفرد إنسانيته كاملةً: «إن الله كشخص يهب الحياة الشخصية، يخلقنا أشخاصاً لنصبح قادرين على ملاقاته وعلى ملاقاة بعضنا البعض»[1].

أما التحليل اللغوي فهو حركة فلسفية أخرى ترى الدين والعلم على أنهما جهدان بشريان منقسمان. قام الفلاسفة الوضعيون الأوائل بالإعلاء من شأن العلم بإزاء كل نشاط فكري آخر، وبذلك قيدوا كل معنى في اللغة بالعبارات التي تخبر عن الحقائق التجريبية، والنتيجة أن اللغة الدينية ليست تجريبية ومن ثم فهي خالية من المعنى. ولكن تطور التحليل اللغوي شهد تجاوزاً لهذا السعي اللغوي المثالي، وذلك مع اهتمام فلسفة اللغة العادية بالتنوع الثري لوظائف اللغة البشرية. لم يكن الفلاسفة في هذه الحركة مهتمين بالسؤال عن حقيقة الأشياء في الدين والعلم بل كانوا بدلاً من ذلك مهتمين بتحليل استعمالات اللغة فيهما كمجالين مختلفين. اتخذ أنصار هذه الحركة بدايتهم بشكل خاص من الأعمال المتأخرة للودفيغ فيتغنشتاين Ludwig

(1) Martin Buber, I and Thou, tr. R. G. Smith (Edinburgh: T.& T. Clark, 1937), 136.



Wittgenstein(1889– 1951، قال أتباع هذا المنهج أن الدين والعلم يعتبران شكلين من «ألعاب اللغة language games» متمايزين ولكنهما يتمتعان بمشروعية واحدة، كلٌ مع مفرداتها وتصنيفاتها ومنطقها. وعلى وفق فلاسفة اللغة فإن استخدامات اللغة في السياقات الدينية يختلف كثيراً عن استخداماتها في اللغة العلمية. فهم يعتبرون أن اللغة الدينية تهدف إلى (فصلنا ذلك في الفصل 12) تعزيز وتزكية أسلوب معيّن في الحياة. الطريقة التي تفعل ذلك بها هو في توظيف لغة تكون فعالة في استنباط مجموعة معينة من المواقف، مع الحثّ على ارتباط ذلك بوجهة نظر أخلاقية محدّدة. ومن ناحية أخرى فإن الأهداف التي تصل إليها اللغة العلمية بشكل أساسي هي الشرح والتنبؤ والتلاعب الفني بالظواهر التي يتم ملاحظتها. ينبغي لهذه اللغة أن تكون دقيقة وتجريبية جداً.

إذن بالنسبة لفلسفة اللغة العادية، فإن اللاهوت والعلم هما نشاطان لغويان منفصلان بدرجة كبيرة، لكلٍ منهما أهدافه ومناهجه المختلفة المنسوجة بصورة معقدة في لغتيهما على التوالي، منَ دون وجود أي احتمال للتفاعل أو الصدام بينهما[1].

هل الحوار ممكن؟

هل من الممكن التقدم إلى ما بعد فكرة الاستقلال إلى إمكانية حدوث تفاعل بين العلم والدين؟ هل يمكن أن ينخرطا في الحوار بأي شكل؟ يتصور إيان باربور وجود وسيلتين يمكن من خلالهما أن يكون بين هذين الحقلين المختلفين حوار مثمر. الوسيلة الأولى ترتبط بالنقاش الدائر حول ما قد يُطلق عليه بـ«سؤال الحد»؛ أما الوسيلة الثانية فتتمحور حول الأخذ بالاعتبار التوازي المنهجي الموجود بين الحقلين.

لنتحدّث عن حدود العلم على وفق اتجاهين مختلفين: الافتراضات المطلوبة عند وضع أسس العلم، والأسئلة المطروحة عند حدود بعض النظريات العلمية، أسئلة لا يمكن بسبب طبيعتها الإجابة عنها من خلال القيام بالمزيد من البحث العلمي. كل واحدة من هذه الطرق المتبعة في بحث مسألة الحدود تقدم احتمالات ممكنة للحوار بين اللاهوت والعلم.

عادة ما يثير فلاسفة العلم الجدل حول مسألة أن العلم يقوم على افتراضات معينة، وهي اعتقادات لا يقوى العلم نفسه على تأسيسها، ولكنها تحدد هيكلية العلم برمته. هذه الافتراضات برمتها توضح الصفات الأساسية التي يتصف بها هذا العالم

(1) A helpful summary is given in Frederick Ferre, Language, Logic and God (New York: Harper and Brothers, 1961).



والذي يعتبر العلم سارياً فيه، فيتمخّض عن ذلك ما يحتاج العلم إلى أن يُلزم نفسه به في أهدافه ومواضيعه ومناهجه. على سبيل المثال، يعتبر الكثير من المفكرين أن العلم يقوم على افتراض أن العالم الطبيعي حقيقي، مؤدياً بذلك إلى الاعتقاد بأن مواضيع العلم هي كيانات حقيقية خاضعة للتجريب. افتراض آخر مهم هو أن بالإمكان تعقل الطبيعة، أي أن لها تركيباً عقلانياً وبذلك يمكن للعقل أن يفهمها. تُعتبر هذه الفكرة واحدة من أساسيات الجدل اللاهوتي الكلاسيكي التي ناقشناها في الفصل الخامس، وهي بذلك تعتبر بديلاً طويل الأمد لمنهج التصميم الذكي الذي يحاول العمل داخل إطار العلم. وافتراض آخر أيضاً هو أن العالم ممكن وليس ضرورياً، أي أنه مجرد نظام بعينه، وهو اعتقاد يستتبع أن معرفة العالم الطبيعي ينبغي أن تتم من خلال المناهجَ التجريبية والاستقرائية. وافتراض واحد أخير ومهم في العلم، وهو أن الطبيعة جيدة، أي أن لها قيمة وتقديراً، وهذا الاعتقاد يدعم الهدف من السعي لفهم الطبيعة ويفسّر الدافع العلمي للانشغال بها.

قد لا تبدو الافتراضات أعلاه مهمة الآن، كما أنها من الوضوح بمكان، حتى إنها لا تجذب الانتباه إليها، ولكنها لم تكن دائماً مقبولة على نطاق واسع. في الحقيقة إن قبولها في العصر الحديث ينطوي على تاريخ طويل ومهم. وليس غريباً أن نجد تعليقات مفادها أن العلم الحديث مدين للفكر الفلسفي الإغريقي، وأن العلم الحديث نشأ بالتدريج عن العلم القديم، ونما بشكل تراكمي من خلال المناهج السابقة. برغم إمكانية القول إن ركون الإغريق القدماء إلى فكرة وجود تركيب عقلاني للطبيعة كان من أوائل القوى المحركة للعلم، إلا أن معاينة أعمق تنشأ معها شكوك كبيرة حول ما إذا كانت العلوم الحديثة كما نعرفها اليوم قد تطورت إطلاقاً عن العلوم الإغريقية الكلاسيكية. آمن كلٌ من أفلاطون وأرسطو بأن الطبيعة الحقيقية للأشياء عبارة عن «صور»، وليست «مادة». وبذلك فإن ماهيات الأشياء هي ما يشكل بالنسبة لهم مواضيع للعلم، هذه الماهيات هي صور لا تقبل التجريب على مستوى الأفكار. وبنفس الأسلوب فإن العلم الإغريقي القديم افترض أن بإمكاننا معرفة خصائص شيءٍ ما من خلال الاستدلال عليها منطقياً من خلال تعريف ماهيتها من دون الحاجة إلى دراستها تجريبياً! وهذا لا يمكن أن يقترب حتى من منهج العلم الحديث.

ومن المثير للاهتمام أن مذهب الخلق doctrine of creation في اليهودية والمسيحية هو الذي أثّر في النهاية على العلماء الرواد في توجيه البحث العلمي الحديث، ويدخل في ذلك الاستدلال المنطقي والأساليب التجريبية الدقيقة المتبعة في هذا العلم. يدعو مذهب الخلق إلى القول بأن الله اختار بإرادته الحرة أن يأتي بهذا العالم إلى



الوجود، ومعنى ذلك أن العمليات الطبيعية ممكنة وبذلك فإن معرفتها تحصل فقط من خلال المناهج التجريبية والاستقرائية، إذن لا يمكن قطعاً استنتاجها من خلال تقديم تعريفات للأشياء. إلى جانب ذلك ولأن الله خير فإن الخلق الذي صنعه خير ويستحق أن ندرسه. هذه الموضوعات العامة الناشئة عن مذهب الخلق هي التي أدت إلى بلوغ العلم هذه الدرجة المذهلة من النجاح. يقول إي إل ماسكال (1905-1993) أن مذهب الخلق قدّم فلسفة في الطبيعة تغلبت على المنظور الإغريقي وقدّمت دعماً أقوى للعلم الحديث. إن عالماً مخلوقاً بيدَي إله مسيحي سيكون ممكناً ومنظماً معاً. وسيجسد أنظمة وأنماطاً، ذلك لأن صانعه عقلاني، ولكن الأنظمة والأنماط التي سيجسدها لا يمكن التنبؤ بها قبلياً a piriori، لأنه حرّ؛ يمكن فقط اكتشافها بالبحث. العالم كما يدركه اللاهوت المسيحي، على هذه الشاكلة مكان مثالي لتطبيق المنهج العلمي، باستخدام طرقه في الملاحظة والتجربة[1].

هذه وغيرها من المضامين المتعلّقة بهذا المذهب، والمطلوبة حتى يوجد العلم ويكتسب معناه، لم يتم إدراكها كلها مرة واحدة، بل تم التوصل إليها بعد قرون من التأمل من قبل المفكرين المسيحيين. ومع ظهور مضامين أخرى بدأ الفلاسفة المسيحيون يدركون أنهم ملزمون بالتوكيدات المكشوفة والغنية، والتي تقول بإن المادة حقيقية ومفهومة في ذاتها، وينبغي تطوير السبل الملائمة لدراستها. وهكذا فإن بذور المفاهيم التي نما عليها العلم الحديث قد غُرست بواسطة اللاهوت[2]. بدأ العلم بالانفصال عن المفهوم الإغريقي ليزدهر ثانية في الفترة الحديثة المبكرة، لأن غاليليو وغيره فهموا قوة بعض الأفكار اللاهوتية التي تصحح الأفكار غير اللائقة عن الله، وتعاليم الكتاب المقدس، وانشغال البشر بالطبيعة.

مسألة حدود أخرى تنشأ عندما ندرك أن بعضاً من النظريات الناجحة في العلم تأخذنا إلى حدود قدرة العلم على تقديم الشروحات. في الواقع إن النظريات العلمية

---

(1) E. L. Mascall, Christian Theology and Natural Science (new York: Ronald Press Co., 1956), 132. Also see M. B. Forster, «The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science,» Mind 43 (1934), 446- 468.

(2) إن هنالك فائدة نظرية عظيمة من استقصاء الافتراضات في العلم والتي تطرحها الموروثات غير الدينية وبعد ذلك مقارنتها مع تلك الافتراضات التي تطرحها وجهتا النظر المسيحية واليهودية. رغم أن النزعة الطبيعية لم تكن هي المسؤولة تاريخياً عن ولادة العلم، إلا أننا قد نتمعن من باب المنطق فيما إذا كانت مسؤولة عن تلك الولادة بالفعل. كما يمكننا أن نظهر اهتمامنا النظري من خلال استكشاف مفاهيم الطبيعة في الأديان غير المسيحية والتي أمكن أن تكون قد ساهمت في نهضة العلم الحديث كما نعرفه الآن.



الشاملة والعامة تثير أسئلة إضافية لا يمكن للعلم الإجابة عنها بالمناهج التي يتبعها. هذه الأسئلة تضعنا على عتبة الميتافيزيقيا، وبذلك تفتح الباب على الحوار بين العلم واللاهوت. بالعودة إلى التاريخ المبكر للكون ـ أي إلى ما نعرفها على أنها فترة الانفجار الكبير ـ يطرح علماء الفلك وعلماء الفيزياء النظرية على سبيل المثال أسئلة حول الظروف الأولية التي كانت موجودة وقتها. اقترح عالم الفيزياء ستيفن هوكنغ Stephen Hawking (و. 1942) مرة فكرة أن كل شيء في الكون تمدد من نقطة أولية بالغة الصغر، لم تكن تسري عليها حتى قوانين الفيزياء الأساسية[1]. ولأن هذا الحدث الأصيل مغرق في القدم إلى حد لا يمكن للعلم معه أن يمتد بشروحاته إليه، قال الفلاسفة إن العلم قد بلغ حداً هنا. عند هذه النقطة من البحث، يظهر سؤال عميق: كيف ظهرت القوانين الأساسية في الفيزياء أول الأمر، إن كان هنالك جزء دقيق من الزمن لم تكن فيه هذه القوانين موجودة؟ ولأن العلم لا يستطيع الإجابة عن سؤال كهذا، سيقول البعض أن الباب مفتوح أمام الميتافيزيقيا واللاهوت لتقول شيئاً عن كون الله هو أساس وجود وتركيب الكون. وعلى هذا النحو نقول أن بوسع اللاهوت المساعدة على إيجاد معنى لإمكان الكون والنظام العام الذي يكتشفه العلم بداخله، وبذلك يقدّم منظوراً مختلفاً ضمن النطاق نفسه من المواضيع التي يدرسها العلم.

ينكر هوكنغ أي دور للمعلومات التي يقدمها اللاهوت فهو متشكك بالدين وبالله، إن لم يكن ملحداً خالصاً، أصدر كتابه The Grand Design بالاشتراك مع كاتب آخر هو ليونارد ملودينو Leonard Mlodinow في محاولة منه لكشف السبب وراء انعدام الحاجة إلى وجود إله خالق للكون[2]. يتمحور جدل هوكنغ حول نقطة أن التقدم الحديث في علم الكونيات يطرح مسألة أن القوانين الفيزيائية ـ وخاصة قوانين الجاذبية وميكانيكا الكم ـ تتيح للأكوان أن تظهر بشكل عفوي من العدم. ويدعو نظريته بـM– theory ، وهي نظرية جاذبية التناظر الفائق supersymmetric gravity والتي تعمل بطرق معقدة وضمن أبعاد متعددة ،وهي فكرة مجردة لا يسعنا التفصيل فيها هنا. ولكن هوكنغ يزعم أن هذه هي النظرية الموحدة الّتي أراد أينشتاين أنْ يكتشفها. وحتى يطور موقفه احتج هوكنغ بنظرية الأكوان المتعددة – أي فكرة أن هنالك العديد

(1) Stephen Hawking, A Brief History of Time (New York: Bantam Books, 1988), Chapter 8.

(2) Stephen Hawking and Leonard Mlodinow, The Grand Design (New York: Random House, 2010).



ولعله عدد غير محدود من الأكوان- لدرجة أنه لو أمكن أن يحدث أي شيءٍ فإنه سيحدث. إذن، ليس مفاجئاً بالطبع أن يوجد كون مثل كوننا هذا منسجم بهذه الدقة مع ذكائنا.

في محاولة لتتبع منطق هوكنغ، يتساءل المرء حول عدد من الصعوبات المنطقية والميتافيزيقية، من ضمنها ما إن كان مفهوم «الوجود من العدم» موظفاً هنا بصرامة، فعلى الأقل فإن قانون الجاذبية هنا مفترض الوجود مسبقاً؛ كيف يمكن النظر إلى القوانين الفيزيائية، والتي يُنظر إليها كلاسيكياً على أنها ببساطة توصيفات رياضية لأنظمة بنيوية في الكون، يمكن لها أن تتمتع بالخصوبة والمقدرة على التسبب بحدوث أي شيء؛ ولماذا تكسب نظرية الأكوان المتعددة الأولوية، هذا إن كانت صحيحة، على فكرة وجود الله في تفسير وجود أي شيءٍ على الإطلاق. باختصار، فإن المسألة الظاهرة تتعلّق بالكيفية التي يمكن لشيء ــ سواء كان الشيء مجهولاً ما «س» أو حتى الكون بأكمله ــ قادراً على إيجاد نفسه بنفسه. من الواضح أن هوكنغ لن يُدخل الميتافيزيقيا واللاهوت في حوار حول أسئلة الحدود بل سيفاخر بعلوّ واكتفاء العلم في مسائل كهذه.

يتصور مفكرون آخرون وجود طرق أخرى للاهوت حتى يتفاعل مع أسئلة الحدود في العلم. على سبيل المثال فإن الفيلسوف إيرنان مكمولين (1924-2011) Ernan McMullin يفرّق بين جمل ومناهج اللاهوت وتلك التي نجدها في العلم حتى يعلل كيف أمكن لهذين المجالين أن يعززا بعضهما البعض، حتى مع عملهما على مستويات تفسير مختلفة ولكن منطقية. يقرّ مكمولين بأن التفسير العلمي للكون، وعلى المستوى الخاص بالعلم نفسه، هو كامل مبدئياً أو على الأقل قابل لأن يكون كاملاً. بالنسبة له لا حاجة للاعتقاد بأن علاقة اللاهوت بالعلم هي علاقة سد للفجوات - أي إقامة الحجج حول وجود الله بالاستناد إلى ما لم يجد العلم تفسيراً كافياً له - إلى جانب ذلك، ومع تقدم العلم، فإن فجوات كهذه سُدت تماماً، وبذلك تم الاستحواذ على ذلك الدور الذي يفترض أن يلعبه اللاهوت. بدلاً من ذلك يؤكد مكمولين أن هدف اللاهوت هو تقديم تفسيرات قصوى، ومناهجه موجهة باتجاه إنشاء هذه التفسيرات. يؤكد مكمولين أن المعتقد المسيحي لا يفسر دقائق بداية الكون بل يثبت اعتماده المطلق على الله. هذه الدقائق تُكتشف إلى حدٍ كبير من خلال التفسير العلمي المستمر. وبالنظر إلى مذهب الخلق على هذا النحو، فإنه «منسجم» أو متوافق مع علم الكون الحديث، فهو يعطي تفسيراً للكون



مكملاً للتفسير العلمي. وبذلك فإن اللاهوت مثل العلم والتاريخ والأدب وغيرها من المجالات يساهم في النظرة الإجمالية المحكمة[1]. لا يحتاج اللاهوت لأن يُمنح دور من يجعل الله فكرة تملأ الثغرات في التفسير العلمي.

يقترح دايفيد ترايسي David Tracy (و. 1939) أن بإمكان الدين الدخول في حوار أصيل عند حدود العلم، ولكن بطريقة مختلفة نوعاً ما. من جهة، يمكن للاهوت أن يساهم في التبصرة بالمسائل الأخلاقية المتعلقة بتوظيف العلم (مثلاً توظيف النظرية الذرية في إنشاء أسلحة الدمار الشامل، استخدام التكنولوجيا الوراثية لتغيير الأجنة... إلخ). يعتقد ترايسي أيضاً أن بوسع اللاهوت أيضاً أن يسلط الضوء على الافتراضات المطلوبة لجعل العلم ممكناً (مثلاً حاجة العالم لوجود أساس عقلاني يمكن استقاؤه من النصوص الدينية القديمة ومن طبيعة التجارب البشرية)[2]. هذا هو الأثر الذي يمكن للدين أن يتركه على العلم: الإجابة عن أسئلة الحد. ومن جهة أخرى، يمكن للعلم أن يساهم أيضاً في اللاهوت. يؤكد ترايسي أن المذاهب اللاهوتية مشروطة ومحدّدة بالتوجه الثقافي، وأن المنهج اللاهوتي المستنير يأخذ بالاعتبار التقدم العلمي الحديث. إن الطريقة التي أثرت بها الأفكار التطورية على الوعي الحديث، مثلاً، تطرح مسألة إعادة صياغة مذهب الخلق. فمن المنطقي مثلاً من وجهة نظر اللاهوت التأكيد أن الله هو خالق كل شيء، ولكن القبول أيضاً بفكرة أن عملية الخلق هذه كانت ذات صفة تطورية.

كما ذكرنا سابقاً، فإن إحدى وسائل الحوار بين الدين والعلم تتعلّق بالتوازي المنهجي بين المجالين. برغم أن الفلاسفة الوضعيين والأرثوذكسيين الجدد والمفكرين الوجوديين يصفون العلم بأنه موضوعي والدين بأنه ذاتي، فإن أفكاراً ثنائية كهذه جاءت تحت الضغط المتزايد للدراسات التي أظهرت أن الدين أكثر موضوعية مما يُعتقد في الأساس، وأن بعض مظاهر العلم يمكن توصيفها على أنها ذاتية من جوانب مهمة. فتحت هذه الدراسات الطريق أمام بعض المفكرين ليسعوا إلى إيجاد متوازيات بين المناهج الخاصة بكل من الدين والعلم، بدلاً من التركيز على الاختلافات بينهما. ولغرض بحثنا هذا فلنلقِ نظرة على أربعة عوامل يمكن توثيقها على أنها تمثل حالة

(1) See Ernan McMullin, «How Should Cosmology Relate to Theology?» in Arthur Peacocke, ed., The Sciences and Theology in the Twntieth Century (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981), 52.

(2) David Tracy, Blessed Rage for Order (new York: Seabury, 1975) and Plurality and Ambiguity (San Francisco: Harper and Row, 1987).



التوازي المنهجي بين العلم والدين، وهي: الأطر النظرية المشتركة، وبرامج البحث، ودور الملاحظ، ودور النماذج.

احتج كلٌ من الفلاسفة نوروود رسل هانسون Norwood Russell Hanson (1924–1967)[1] ستيفن تولمن Stephen Toulmin (1922–1997)[2] وتوماس كوهن Thomas Kuhn (1922– 1996)[3]، بأن العلم ليس أصيلاً وموضوعياً كما توحي بذلك بعضِ الآراء المقولبة، أو خالياً من أي تحيز أو ميل إلى تبني منظور معين. بل إن هنالك بعداً من تداخل الذاتي والجماعي للمعرفة العلمية. أدرك معظم فلاسفة العلم أن المعطيات العلمية مثقلة بالنظريات على نحو ما، وأن النظريات تنشأ عن الخيال العلمي الخلاق بقدر ما تنشأ عن تحليل الدلائل، وأن قبول النظريات مرهون تاريخياً بالتفكير الجمعي للعلماء بقدر ما هو عملية حسابية مبنية تماماً على الدلائل المتاحة. يمكننا القول إن هذه الحقبة الجديدة في فلسفة العلم تؤكد موضوعة «الانخراط الشخصي» وقد قامت بذلك بطرق كثيرة ومتنوّعة.

لم يكن لأحد في فلسفة العلم من أثر كبير في الدفاع عن هذه الفكرة كما كان لتوماس كوهن، الذي ناقش كون اختيار النظريات يعتمد على النموذج المعرفي paradigm السائد في المجتمع العلمي. برغم أن كوهن يستخدم مصطلح النموذج المعرفي بأساليب مختلفة قليلاً خلال عمله، إلا أن هذه المقولة لكوهن تقدم توضيحاً مهماً: من جهة [فإن مصطلح النموذج المعرفي]، يمثل المجموعة الكاملة من المعتقدات والقيم والأساليب وغيرها من الأمور المشتركة بين أفراد مجتمع ما. ومن جهة أخرى فإنها تدل على نوع واحد من العناصر في تلك المجموعة، حلول المعضلات الواقعية، والتي إن استخدمت كنماذج أو أمثلة، يمكن أن تحل محل القوانين الواضحة كأساس لحل باقي المعضلات المرتبطة بالعلم القياسي[4].

«العلم القياسي» يعني ببساطة جهود المجتمع العلمي في حل مسائل البحث التي يواجهها على وفق النموذج المعرفي السائد. يحتوي النموذج المعرفي على أمثلة لمعضلات حُلَّت مسبقاً، وتساعد على إقرار ما يمكن أن يُؤخذ بالاعتبار كحلٍ مناسبٍ

---

(1) Norwood Russell Hanson, Patterns of Discovery (Cambridge: Cambridge University Press, 1958).

(2) Stephen Toulmin, Foresight and Understanding (Bloomington: Indiana University Press, 1961).

(3) Thomas Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

(4) Ibid., p. 175.



للمعضلات الأخرى. إن النموذج المعرفي الثابت يكون منيعاً أمام أي تحوير بسيط من خلال بعض الأمثلة السلبية، وتتم المحافظة عليه غالباً باعتبار هذه الأمثلة على أنها حالات شاذة أو على أنها تمثل فرضيات موقتة.

إن فكرة كوهن عن الثورات العلمية توحي بقوة بفكرة التوازي مع الدين. إن العلم القياسي وهو يتصف بالتحفظ بصورة عامة و خضوعه للتراث، يقع في أزمة عندما يواجه النموذج الفكري صعوبة متزايدة في حل بعض المعضلات المهمة. يكون المجتمع العلمي عند نقطة معينة غير راضٍ ويبدأ نموذج معرفي بديل، بجذب انتباه الباحثين بفضل قدرته على تفسير المعلومات الموجودة فيما يتمكن من التعامل مع المعلومات الجديدة بطرق فعالة أكثر. عندما تكون ظروف كهذه حاضرة يمرّ العلم بتغير في النموذج المعياري، وهي ما يعرف بـ«الثورة العلمية». وعلى نحو مماثل عندما يتعرض الإطار النظري اللاهوتي السائد ـ أو طريقة النظر إلى العالم وتفسيره والاستجابة إلى مواقف حياتية مهمة ـ إلى الضغط فإن نموذجاً معرفياً جديداً يبدو واعداً بالنسبة لعدد كبير من أفراد المجتمع الديني، إذن فإن ثورة لاهوتية ستلوح في الأفق حتماً. لنقل إنه يمكن للمرء أن يفسر خروج حركة الإصلاح البروتستانتية عن الكنيسة الكاثوليكية أو الرفض الحديث وعملية إعادة الصياغة للمذاهب المسيحية التقليدية بواسطة لاهوتيات نساء مندرجة تحت هذا الموضوع. يمكننا أيضاً أن ننظر إلى ظهور مهايانا Mahayana في البوذية عن ثيرافادا Theravada ، على أنها مثال على تغير كبير في النموذج المعرفي.

كل هذه الأمور تسلط الضوء على الطبيعة الاجتماعية العظيمة للنماذج الفكرية، رغم أن الجدل مستمر حول مدى ذاتية العلم. إلا أن تحليل كوهن المحفز هذا ألهم بعض المفكرين ليقولوا بإمكان النظر إلى الموروثات الدينية على أنها مجتمعات تتشارك نموذجاً معرفياً مشتركاً. إن المعطيات الموجودة في المجتمعات الدينية عبارة عن تجارب دينية، وأحداث تاريخية، ونصوص مقدسة، وما إلى ذلك، كلها خضعت للتفسير والتقدير ضمن النموذج المعرفي المهيمن. إن التحديات التي يواجهها المعتقد الديني، كما التحديات التي تعترض النظرية العلمية وهما تحت النموذج المعياري السائد، يمكن أن يُطلق عليها تحريفاً بالشذوذ أو بأنها فرضيات مؤقتة. وهذا ما يفسر ميل المعتنقين للمعتقدات الدينية للحفاظ على معتقداتهم حتى مع وجود برهان ضدها، والعلماء كما أظهر لنا كوهن، يفعلون غالباً الشيء نفسه. هكذا هي الطريقة التي تعمل فيها النماذج المعرفية داخل المجتمعات التي تعتنقها.

وفي السعي إلى إيجاد المزيد من الطرق الملائمة لعرض التوازي المنهجي بين



العلم والدين، فقد اعتقد البعض أن نموذج كوهن للنموذج المعرفي متطرف جداً. تؤكد نانسي مورفي Nancy Murphy (و. 1951) على أن مفهوم برنامج البحث research program يمثل التوازي المنهجي بين هذين المجالين(1). قدّم إمري لكاتوس Imre Lakatos (1937- 1974) فكرة أن مجتمعاً من العلماء يكون منشغلاً في مشاريع وجهود مستمرة تحفظ في صميمها إحدى النظريات المركزية التي تحيط بها فرضيات مساعدة. إن دور الفرضيات المساعدة هو حماية النظرية المركزية. وهكذا فإن هذه الفرضيات تكون خاضعة للتعديل وحتى للرفض والتبديل للمحافظة على المعطيات من أن تنقلب على النظرية المركزية. إن فكرة البرنامج البحثي تفسر ميل العلماء إلى التشبث بنظريتهم الرئيسية في ضوء وجود معطيات مناوئة لها، بينما توضح في الوقت نفسه مقدرتهم على القيام بالتعديلات النظرية المناسبة.

تعتقد مورفي بأن من المفيد جداً تفسير مهمة اللاهوت على أنها عبارة عن برنامج بحثي أيضاً. ينبغي أن يحتوي جوهر البرنامج البحثي اللاهوتي على تقدير عالِم اللاهوت للحد الأدنى الأساسي المطلوب للإيمان في المجتمع المعني. قد يدور ذلك حول طبيعة الثالوث الإلهي، وقداسة الله، وتجلّي الله في يسوع. الخطوة التالية هي تطوير الفرضيات المساعدة حتى يوجد لها تفسير في النظرية المركزية، والتي يمكن لأي تعديل مستقبلي لها أن يساعد على الحفاظ على النظرية المركزية. الخطوة الثالثة إن كان لابدّ للاهوت من أن يوازي العلم حقيقةً هي في أن يسعى عالِم اللاهوت إلى إيجاد معلومات تساعد على تأكيد النظرية المركزية والفرضيات المساعدة لها. تصف المعطيات نطاقاً معيناً من التجارب الدينية (مثلاً، التواضع والحب والدماثة والرغبة الروحية، والدعم المجتمعي).

يمكن وصف ما تقوم به مورفي هنا على أنه بحث عن متوازيات بين الدين والعلم بشكل أساسي من خلال جعلِ اللاهوت أكثر موضوعية، في حين أن أتباع كوهن يفعلون ذلك بجعل العلم ذاتياً أكثر. ولكن السؤال الذي يبرز هنا: لماذا قد نرغب في تعديل المنهج العلمي لأجل اللاهوت (أو ربما تعديل اللاهوت ليناسب المنهج العلمي، بحسب المنظور المتبع هنا)؟ إن مسألة المنهج كما يشير إلى ذلك لاكاتوس هي في اتخاذ قرار موضوعي للاختيار بين مجموعة من المخططات المفاهيمية التي

(1) Nancy Murphy argues this theme in «Revisionist Philosophy of Science and Theological Method» (Paper delivered at the Pacific Coast Theological Society, Spring 1983); see also Murphy's Theology in the Age of Probable Reasoning (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990).



تتنافس فيما بينها أو البرامج البحثية. تلك النظريات ذات المقاييس الكبيرة والتي ينتج عنها معلومات جديدة مؤكّدَة تتمتع بالاستمرارية؛ أما تلك التي تفشل فتتعرض للتفكيك. من الواضح أن اللاهوت يواجه عدداً من المواقف النظرية ـــ مسيحية وغير مسيحية، والتي تتنافس فيما بينها لتحظى بالقبول. كيف يمكننا أن نقرر ما نقبله من بين هذه المواقف كلها؟ تجيب مورفي بأن البرامج البحثية الدينية الخاصة بمجتمع ما ينبغي لها أن تطرح حقائق جديدة ومهمة عن التجربة البشرية يمكن إثباتها موضوعياً. إن توكيد المزاعم التجريبية التي تنتج عن البرامج البحثية يعزز هذه البرامج. على العكس من ذلك فإن كانت المزاعم التجريبية غير مؤكدة أو تواجه شذوذاً كبيراً فإن البرنامج البحثي سيبدو متفككاً ولن يستمر. سيعني هذا على أقل تقدير الحاجة إلى إدخال بعض الفرضيات المساعدة لجعل البرنامج البحثي يتقدم من جديد أو على أقل تقدير ينبغي أن يتم التخلي عن البرنامج. نحتاج إلى مناقشة الكثير من الأمور قبل أن نصل إلى تقدير نهائي للمقترح الذي تقدمه مورفي. إلا أن بوسعنا القول إن مورفي عند هذه النقطة تتصور وجود علاقة إيجابية بين مناهج اللاهوت ومناهج العلم، علاقة تعكس حقيقة أن بمقدور كلٍ منهما أن يبرز شكلاً من الموضوعية النقدية التي تذهب باتجاه اختبار للتداخل الذاتيّ.

بدلاً من طرح فكرة أن الدين يشبه العلم، فإن الفيلسوف العلمي هولمز رولستون Holmes Rolston (و. 1932) يقول إن العلم مثل الدين من جانب مهم. يوضح رولستون أن هنالك إدراكاً قد بدأ يظهر لدور الانخراط الشخصي في العلم، ويشير بعدها إلى وجود توازٍ بينه وبين مفهوم الانخراط الشخصي في الدين. في حين بأن منهج كلٍ من الدين والعلم يدعو إلى الانخراط الشخصي، يقرّ رولستون أن ما يميز الهدف المنشود من الانخراط الشخصي في الدين هو إصلاح وإعادة توجيه الفرد[1]. أدى ظهور كلٍ من الفيزياء النسبية والفيزياء الكمية في عصرنا الحديث إلى أن تتكون حالات دراسيّة لدى الباحثين عن متوازيات للعلم مع الدين. بالرغم من الجدل الدائر حول العلاقة بين النظرية النسبية ونظرية الكم فإن هاتين النظريتين ترغماننا على إعادة النظر إلى موقع الملاحِظ للظواهر observer في العلم. نجد في المفهوم التقليدي أن موقف الملاحظ في العلم هو موقف المنفصل عن الموضوع الذي تتم ملاحظته. إلا أنه ومع تطور نظرية الكم، أكد فيرنر هايزنبرج (1901 -1976) Werner Heisenberg وآخرون على أن مجرد فعل الملاحظة نفسه يؤثر على نتيجة الملاحظة، وأن الملاحِظ يؤثر نوعاً ما

(1) Holmes Rolston III, Science and Religion: A Critical Survey (New York: Random House, 1987), 12.



في المعلومات المستمدة من الملاحظة. يقر مبدأ اللايقين Uncertainty Principle عند هايزنبرج أننا كلّما حدّدنا موقع الالكترون بدقة، كلما قلّت إمكانية الدقة في تحديد سرعته والعكس صحيح، وذلك لأنه ينبغي استخدام الضوء لأجل تحديد الموقع، ولكن حتى فوتونًا واحدًا من الضوء قادر على تغيير سرعة الالكترون[1]. تفترض النظرية النسبية أيضاً مفهوم الانخراط الشخصي عندما تؤكد أكثر القياسات الأساسية ـ كقياس الكتلة والسرعة والطول للشيء ـ تعتمد على الإطار المرجعي للملاحظ[2]. على سبيل المثال تظهر الأجسام المتحركة أقصر في اتجاه الحركة، رغم أن الأجسام الأخرى هي التي تبدو مصغرة عند النظر إليها من نقطة الجسم المتحرك. هذا كله يؤكد الرابط القوي ـ بل وإن الملاحظ غير منفصل عن الجسم الملاحَظ ـ بين طالب الفكرة وبين الواقع[3].

كما نرى، فإن التقدّم المثير في العلم وفلسفة العلم يضغط بقوة على الثنائية القديمة بين الدين بوصفه مغرقاً في الذاتية، وبين العلم بوصفه موضوعياً بالكامل، وذلك من خلال إظهار السمات الشخصية والمشتركة في المجال العلمي. إلا أن الثنائية تعرضت للضغط أيضاً على يد بعض الكتّاب الذين أصروا على أن وسم الدين بالذاتية دائماً ليس بالأمر الدقيق. يمكننا على سبيل المثال أن نفسر أن للدين معطيات خاصة به يمكن أن تخضع للمداولة العامة تماماً كما في العلم. والمعطيات التي يتضمّنها الدين عبارة عن التجربة الدينية والطقوس والنصوص المقدسة. بالإضافة إلى أنه بإمكان اللاهوت بأن يقوم بمهمته الخاصة في التفسير مع إعطاء المعايير المفاهيمية كالانسجام والشمولية والفائدة مكانة مميزة، وهي مفاهيم نجد أنها تُوظف أيضاً في التقييم العلمي للنظريات التجريبية.

وعامل آخر من العوامل التي تساهم في إظهار التوازي المنهجي بين اللاهوت

---

(1) Norwood Russell Hanson, «The Philosophical Implications of Quantum Mechanics,» in Paul Edwards, ed., Encyclopedia of Philosophy, vol. 7 (New York: Macmillan, 1967), 44. Also see Hawking, A Brief History of Time.

(2) For popular rendition of relativity, see Lincoln Barnett, The Universe and Dr. Einstein(New York: New American Library, 1952); also see Paul Davies, Other Worlds (London: Bacus, 1982).

(3) ذهب بعض مؤيدي الأديان الشرقية بعيداً إلى درجة قولهم إن هذا الارتباط غير المنفصل والذي تم اكتشافه ليس سوى انعكاس لمشاركة الفرد في المطلق. إن على المناقشات التي تلي اقتراحاً كهذا أن تميز ما إن كانت العلاقة بين العارف والشيء المعروف هي علاقة إبستمولوجية في جوهرها (مرتبطة بالطبيعة وبنطاق مناهجنا التجريبية) أو أنطولوجية (مرتبطة بطبيعة الأشياء)
see Fritjof Capra, The Tao of Physics (New York: Bantam Books, 1977).



والعلم هو استخدام النماذج في كل منهما.كما يبين لنا إيان باربور Ian Barbour في كتابه Myths Models and Paradigms، فإن الدين يوظف الاستعارات والنماذج تماماً كما يوظّفها العلم، ليساعد على تخيل ما لا يمكن ملاحظته مباشرة[1]. إن النموذج هو بناء ذهنيٍ تخيلي لما يكون عليه شيءٌ ما، وكيفية عمله؛ يُنظر إليه على أنه يجعل الظاهرة الملاحَظة أقرب للفهم. على وفق ما يقوله باربور: النموذج عادة ما يكون آلية أو عملية متخيَلة، وتكون مفترضة بالقياس مع العمليات والآليات المألوفة... الفائدة الأساسية لها تكمن في أنها تساعد المرء على فهم العالم، لا أن يقوم بالتنبؤات...كما يحدث مع النموذج الرياضي، فإن النموذج تمثيل رمزي للنظام الطبيعي، ولكنه يختلف في سعيه لإظهار البنية الكامنة للعالم. يُستخدم النموذج لتطوير نظرية يمكن من خلالها على نحو ما تفسير الظواهر[2].

ليس من الصعب إيجاد أمثلة لنماذج في الممارسات الدينية اليومية ناهيك عن اللاهوت نفسه. تناقش عالمة اللاهوت النسوية سالي مكفيغ Sallie McFague (و. 1933) بعضاً من النماذج في المجتمع المسيحي، نماذج تنشأ من التجربة البشرية وتساعدنا على فهم جوانب معينة للألوهية. تقوم مكفيغ بتحليل ثلاثة نماذج شخصية: الإله كأم (تمثل الغذاء والعناية)، الله كمحب (يمثل العاطفة الإلهية تجاه البشرية)، الله كصديق (يمثل علاقة متبادلة بين الله والمؤمن)[3]. مرة أخرى فإن دراسات مماثلة للدين تساعد على إظهار أن الدين قائم بصورة أكبر على بنية محدّدة وأكثر موضوعية من الآراء المقولبة المتعارفة، وأن تركيبه وموضوعيته متوازية مع العناصر التي يكشف عنها البحث العلمي.

محاولات في التكامل

رغم أن نموذج الحوار يبدو نموذجاً صحيحاً وواعداً أكثر من النموذجين السابقين، يرى بعض المفكرين أن الدين والعلم قادران على تكوين علاقة موحدة وأكثر عضوية. يؤكد هؤلاء المفكرون على أن التكامل بين هذين الحقلين ليس ممكناً فقط بل وضروري إن كنا نبغي تحقيق فهم موحد وشامل للواقع. يحدد باربور ثلاثة

(1) Ian Barbour, Myths, Models, and Paradigms: A Complete Study in Science and Religion (new York: Harper and Row, 1974), 41 – 51.

(2) Ibid., p. 30.

(3) Sallie McFague, Metaphysical Theology: Models for God in Religious Language (Philadelphia: Fortress Press, 1982).



أشكال للتكامل بين مضمون اللاهوت ومضمون العلم: اللاهوت الطبيعي، ولاهوت الطبيعة، والتركيب المنظم systemic synthesis .

يستدل اللاهوت الطبيعي التقليدي من وجود الكون نفسه ومن الدليل المتمثل بوجود نظام في الطبيعة على وجود الله. كما رأينا في الفصل الخامس، يبني علماء اللاهوت الطبيعي جدلهم على المنطق البشري بدلاً عن الوحي المقدس أو التجربة الدينية. ولعل أكثر أقسام اللاهوت الطبيعي شيوعاً هو الجدل الغائي بكافة أشكاله[1]. كما فصلنا في الفصل الخامس، فإن المبدأ الأنثروبي (الإنساني)، المبني على الكثير من النتائج العلمية الجديدة، يُوظَّف غالباً لصياغة نسخة معاصرة من الجدل الغائي[2]. وبذلك فإن النظريات والنتائج الجديدة في العلم تشكل فائدة بالنسبة للاهوت الطبيعي. في حين أن أهداف ومناهج اللاهوت الطبيعي تختلف عن أهداف ومناهج العلم التجريبي، إلا أن الاثنين مهتمان على نحو ما بإعطاء الشكل الخاص لكلٍ منهما في تفسير الأشياء ذاتها. معنى ذلك أنه يمكن أن نفهم اللاهوت الطبيعي على أنَّه واحد من أشكال التكامل بين محتوى العلم ومحتوى اللاهوت.

نوع آخر من التكامل بين الدين والعلم حاول أن يتوصل إليه المفكرون المهتمون بما يسمى بـ «لاهوت الطبيعة». على العكس من اللاهوت الطبيعي، فإن لاهوت الطبيعة لا يبدأ من العلم ثم يبني جدله حتى يصل إلى الكينونة الإلهية. إن لاهوت الطبيعة يستخدم محتوى العلم ليعلم ويعيد صياغة وتفسير المذاهب اللاهوتية التقليدية، بدلاً من إثارة الجدل حول وجود الله. على سبيل المثال نجد داخل المجتمع الفكري المسيحي أن مذاهب الخلق والعناية الإلهية والطبيعة البشرية متأثرة بصورة مهمة ومبهرة بأكثر النظريات العلمية نفوذاً.

يرى أرثور بيكوك (1924-2006) Arthur Peacocke أن العلم الآن يصف الطبيعة بالحيوية والتطور، ولا يغفل عن تاريخها الطويل في التجدد المستمر، الذي يتحقق من التفاعل بين الصدفة والقانون. يختلف هذا بشكل واضح عن الصورة التقليدية للطبيعة

(1) David Hume threads this line of argument throughout his Dialogues Concerning Natural Religion (Indianapolis< IN: Hackett, 1980. [See Part X of the Dialogues reprinted in Micael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach,a nd David Basinger, eds., Philosophy of Religion: Selected Readings, 4th ed. (New York: Oxford University Press, 2009) (hereinafter PRSR 4e), 4e, Part 7, pp. 276 – 281.]

(2) L. Stafford Betty and Bruce Cordell, «The Anthropic Teleological Argument,» International Philosophical Quarterly 27: 4 (1987), 409- 435. [Reprinted in PRSR4e, Part 5, pp. 223- 230].



على أنها مرتَّبة بصورة هرمية وثابتة بعض الشيء، تملأ بشكل مطلق المكان والزمن. محاولاً تفسير الصورة العلمية الجديدة للأشياء لاهوتياً، يقول بيكوك إن «الرابطة السببية الطبيعية والخلّاقة للأحداث هي في ذاتها تمثيل لعمل الله الإبداعي»[1]. يرى عديدون أن منهج بيكوك يفتح الباب على وجود علاقة أقرب تربط الدين بمعظم ما جاء به العلم الحالي، وهذا الرابط ممكن أكثر مما هو ممكن في اللاهوت الطبيعي، وذلك لأنه يفسر الأشياء في العلم (أي الكيانات والعمليات الموجودة في العالم الطبيعي، وهي موصوفة حتى بصورة عامة) على أنها وسائط يبرز من خلالها حضور الله وعمله في العالم.

طريقة ثالثة في التكامل، مميزة تماماً عن اللاهوت الطبيعي ولاهوت الطبيعة هي طريقة التركيب المنظم. يدمج التركيب المنظم موضوعات لاهوتية أساسية مع أفكار علمية أساسية ليكوّنا معاً نظرة شاملة للعالم. في الواقع ينبغي للنظرة العالمية أن تتوجه إلى كل أشكال المعرفة في كل المجالات وكذلك المعلومات التي تتشاركها التجربة البشرية، وينبغي أن تقوم بذلك بأسلوب متماسك ومحكم وشامل وأن تقدّم فهماً عاماً لكل شيء، وكيف ترتبط الأشياء ببعضها، و ما تدور حوله. إن الفهم الكلاسيكي «للكون» يتلخص في أن كل الأشياء جزء من «حقيقة واحدة»، أو الأحرى القول إن كل الحقائق تتناسب مع بعضها. النظرة العالمية إذن أشبه بالإطار الرئيسي الذي يفيدنا في ملاءمة جميع الحقائق مع بعضها في علاقة واحدة. ألفريد نورث وايتهيد (1861 - 1947) Alfred North Whitehead وفلسفته التطورية process philosophy هو مثال حديث لنظرة عالمية تسعى إلى خلق انسجام بين الدين والعلم، وهي نظرة بمقدورها أن تخبرنا أكثر عن طبيعة الواقع مما يمكن لهذين المجالين أن يفعلا. طور وايتهيد نظامه الميتافيزيقي الشامل من خلال إظهار كيف أن أهداف الدين والعلم تتحالف في السعي باتجاه هدف أكبر وأكثر شمولية، وكيف أن كل حقل لديه فكرة مهمة عن طبيعة الأشياء الكثيرة التي نجدها في الواقع، وكيف أن الثمار التي نتجت عن مناهج هذين الحقلين زودتنا بموضوعات شاملة وجديدة لفهم الكون.

إن رفض كل من النظرة القروسطية للطبيعة على أنها ثابتة وهرمية وغائية (متجهة نحو غايات عقلانية)، بالإضافة إلى النظرة النيوتونية [نسبة لنيوتن] التي تقول بإعادة ترتيب مستمرة للمادة على وفق قوانين حتمية تعمل ضمن الزمان والمكان المطلقين،

---

(1) Arthur Peacocke, Intimations of Reality (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984), 63. See also his Creation and the World of Science (Oxford: Clarendon Press, 1979).



يلتمس وايتهيد من التطورات اللاحقة للنيوتونية في العلم أن تُظهر صورة للطبيعة تكون تطورية وحيوية، حيث تظهر أحداث جديدة فيها باستمرار. يستبدل الفهم الجديد للواقع أفكار العملية الحتمية بمفاهيم الصدفة والعشوائية وحتى الفوضى -بمعنى أن الطبيعة مفتوحة، ترابطية، وبيئية وفيها علاقات تكافلية. وبات يُنظر للواقع على أنه يتكون من أحداث وعلاقات، وليس من مواد منفصلة مع العمليات التي تنطوي عليها. إن العبقرية الكامنة في فلسفة وايتهيد تتمثل في أنها تقدم تفسيراً ميتافيزيقياً منظماً للواقع، متسقاً مع النظرة التطورية للطبيعة منذ أواخر القرن التاسع عشر. فيما بات يُعرف بالفلسفة التطورية، وكذلك اللاهوت التطوري الناشئ عنها، يتفاعل الله مع المخلوقات حتى يحثها على الاختيار الحر للأهداف التي يرسمها هو بالتزامن مع تطور العالم.

التطور اللاهوتي وجدل العلم والدين

يعتبر التطور اللاهوتي Theistic evolution محاولة أخرى لبناء التكامل بين العلم والدين. التطور اللاهوتي الذي لا يرى وجود صدام بين معتقدات اللاهوت وحقائق التطور، كان دائماً خيار اللاهوتيين ذوي الاطلاع. بالطبع إن اهتماماً كبيراً يتمركز على نظرية التطور البايولوجي، بوصفه مجالاً رئيسياً في العلم. إن اللاهوت مقبول على أسس فلسفية ولاهوتية؛ أما التطور في شقَّيه الكوني والبايولوجي، فمقبول على وفق أسس علمية. النقطة التي تُثار عادة هي أن الله قد منحنا طرقاً مختلفة ـ ومن ضمنها العلوم ـ لنعرف من خلالها التفاصيل والعمليات التي ينطوي عليها الكون الذي خلقه، وهي تفاصيل ليس بإمكان اللاهوت ببساطة أن يمدّنا بها. إن العلم بالطبع غير كامل دائماً فهو في تقدّم مستمر، حتى إن المؤمن يحتاج فقط لقبول أي علم يبدو أنه مؤكَّدٌ عقلانياً.

رغم أن موقف التطور اللاهوتي انتشر تقريباً مع بداية اعتبار التطور وجهة نظر علمية مؤكدة، يبدو أن المدافعين عنها يزدادون في عددهم وفي خبرتهم. ومن ضمن المدافعين علماء أمثال كينيث ميلر Kenneth Miller (و. 1948) سيمون كونواي موريس Simon Conway Morris (و. 1951)، جوان روغاردن Joan Roughgarden (و. 1946). فرانسيس كولنز Francis Collins (و. 1950) من علماء التطور اللاهوتيين البارزين والذي كان الرئيس السابق لـHuman Genome Project، وأسّس BioLogos Foundation وهو يعمل الآن مدير مؤسسة National Institute of Health. عُقدت مناظرة بين كولنز و دوكنز في مقابلة جمعتهما على مجلة التايم، قال كولنز فيها: «قدرة



الله الإبداعية... هي التي أتت بالوجود أول الأمر»[1]. من المثير للاهتمام أن العديد من أعضاء الاتحاد العلمي الأمريكي يتبنّون نظرية التطور اللاهوتي، رغم أن المنظمة لا تصادق رسمياً على أي وجهة نظر محدّدة فيما يخص التطور.

أظهر الفيلسوف ألفين بلانتينغا Alvin Plantinga (و. 1932) موقفه من التطور اللاهوتي. ويمكن أن نلخص القضية التي طرحها في ثلاثة أوجه هنا. أولاً، يناقش بلانتينغا فكرة التوافق بين اللاهوت والتطور البايولوجي (ويُفهم على أنه مزاعم حول قدم الأرض، والأسلاف المشتركين، والسلالة المعدلة، والطفرات العشوائية، وما وصفه داروين بالانتخاب الطبيعي). منتقدو اللاهوت ـ ومن ضمنهم الملحدون الجدد ـ أكدوا أن هنالك زعمين غير متوافقين: الأول هو أن الله موجود، والثاني هو أن التطور يتضمن صدفة أو طفرات عشوائية حصلت من خلال الانتخاب الطبيعي. إذن فبالنسبة لهؤلاء المفكرين غير اللاهوتيين فإن التفسير التطوري للعالم يجعل التفسير بالإشارة إلى وجود الهداية الإلهية أو تخطيطها أمراً غير ضروري بالمرة. يشير بلانتينغا إلى أن المذهب الطبيعي الفلسفي يتضمن بوضوح فكرة عدم وجود الله ولا حتى أي شكل من الهداية الإلهية، ولكن العلم التطوري بحد ذاته لا يحوي هذا التضمين.

إن الطبيعية ونظرية التطور يضمنان معاً إنكار وجود التصميم الإلهي؛ ولكن نظرية التطور نفسها لا تحوي هذا التضمين. إن علم التطور عندما يرتبط بالمذهب الطبيعي هو فقط ما يتضمن هذا الإنكار. ولأن المذهب الطبيعي كفلسفة لوحده يحتوي على هذا التضمين، ليس غريباً أنه عندما تتوحّد هذه النظرة مع العلم أو مع أي شيءٍ آخر، مهما كان هذا الشيء ـ سواء كانت الأعمال الكاملة لويليام إي مكغونغال أو موسوعة المناخ، أو عقيدة الحواريين ـ فإن هذا الاتصال سينطوي أيضاً على هذا التضمين[2].

يساعدنا هذا في توضيح أن بوسع المفاهيم اللاهوتية بالفعل أن تتناسب مع مفهومي الصدفة والعشوائية على المستوى البايولوجي، رغم أن عدم توافق اللاهوت مع صفة اللاغاية على المستوى الكوني أمر واضح. وتأكيد الصدفة على المستوى الكوني هو بالطبع تأكيد أن وجود الكون صدفة، حقيقة عمياء، وأنه يقيناً ليس من صنع الله.

إن المفتاح إلى جدل بلانتينغا هو المزعم القائل بأنه من الممكن (أي ليس

---

(1) David Biem, et al., «God vs. Science,» Time (Nov. 13, 2006), 48 – 55. See http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,15551323,00-.html.

(2) Plantinga in Daniel Dennett and Alvin Plantinga, Science and Religion: Are They Compatible? (New York: Oxford University Press, 2010), 7.



مستحيلاً منطقياً) أن يكون الله هو الذي قاد مسار التطور حتى تنتج أنواع المخلوقات التي يريدها[1]. يجب ألا تكون هذه العبارة صحيحة، بل يكفي أن تكون ممكنة، لتظهر أنه لا وجود لتناقض منطقي بين اللاهوت والتطور. هذا الدفاع عن التماسك المنطقي بين اللاهوت والتطور يمنع نشوء استنتاج إلحادي فقط لمجرد وجود توكيد مستمر ومتزايد للعلم التطوري. سيجد القارئ هنا أن استراتيجية بلانتينغا مشابهة لدفاعه عن الإرادة الحرة، والذي ناقشناه في الفصل التاسع، لإظهار أن قضيتين (ب) و(ك) ليستا متناقضتين منطقياً يمكننا أن نوجد قضية ثالثة (ر)، تكون منسجمة مع ب وتستتبع ك. في سياقنا الحالي، (ب) هي القضية القائلة أن الله موجود، و (ك) هي القضية القائلة أن التطور الدارويني حقيقة، و ر هي الزعم بأن الله يقود سير التطور.

ثانياً لنأخذ بالاعتبار نقطة أبعد في الجدال يأخذنا إليها بلانتينغا لمقارنة احتمالية فرضيتين متنافستين، بالنظر إلى ما نعرفه عن التطور: الأولى أن التطور موجَّه (اللاهوت)، والآخر أن التطور غير موجَّه (الطبيعية). إلى أي حدّ يمكن أن يبلغ تعقيد العالم عندما يكون نتاج التطور الموجَّه في مقابل التطور غير الموجه؟ ولمقارنة هاتين الفرضيتين، لنعتبر (د) القضية التي تقول بأن التنوع الموجود في العالم الحي جاء بواسطة العمليات الداروينية، و (ي) هو البرهان العلمي المناسب لذلك، و ج القضية التي تقول إن التطور موجَّه، و (هـ) القضية التي تقول إن التطور غير موجَّه. إذن بالنظر إلى إمكانية أن يكون الله هو من أتى بالمخلوقات الحية من خلال الانتخاب الطبيعي الدارويني، وقام بالطفرات الصحيحة في الأوقات المناسبة، وهكذا... فمن المؤكد، أن احتمال ب (د/ ي مع ج) ليس منخفضاً جداً. وهذا الاحتمال بنشوء (د) فيما لو ارتبط (ي) مع (ج). مرة أخرى، فإن العشوائية في العالم الطبيعي متوافقة مع التوجيه الإلهي. إلا أن بلانتينغا يرى هنا أنه بالنظر إلى ما نعرفه من التعقيد المذهل للخلية الحية، إلى جانب ما نعرفه عن معدل الطفرات، وعمر الأرض، وحجم السكان، وغيرها، من المنطقي تخمين أن احتمال ب (د/ ي مع هـ) منخفض جداً، ربما أقل بعشرات الأضعاف من ب (د/ ي مع ج)[2]. ولو طرحنا المسألة بالعكس: من المرجح أكثر أن تكون حقائق العالم الحي قد تطورت من خلال التطور الموجَّه لا من خلال التطور غير الموجه. إذن في الصدام العنيف بين وجهة نظر اللاهوت ووجهة نظر المذهب الطبيعي، فإن اللاهوت يجعل سير التطور مفهوماً أكثر وأقرب للتنبؤ.

ولكنَّ بلانتينغا يطرح جدلاً آخر أيضاً متصلاً بما هو في صميمه مرتبط بالجدل

(1) Ibid., 40.

(2) Ibid., 1213-.



حول النظرة العالمية worldview، وهو جدل طرحه لسنوات، ويمكن الآن أن يدخل ضمن القضية الكبرى التي يتناولها حول التوافق المنطقي بين اللاهوت والتطور: وهذا الجدل يتمحور حول أن المذهب الطبيعي التطوري متناقض ذاتياً. أي بمعنى آخر يرى بلانتينغا أن ربط التطور بالمذهب الطبيعي يبطل المذهب الطبيعي معرفياً. لا يمكن للمرء أن يقبل عقلاً المذهب الطبيعي والتطور معاً. هذا الجدل، وهو شبيه باحتجاج مماثل طرحه سي أس لويس[1] C. S Lewis ، يتمتع بقوة تجريبية، يزعم بلانتينغا أنه وبالنسبة لأي أحد يرى أن الاحتمالية ضئيلة أنه ومع وجود وصف للكون من قبل المذهب الطبيعي التطوري، لا بد أن توجد ملكات معرفية موثوقة -موثوقة في نقلها لمعتقدات صحيحة على الأغلب. وذلك لأن التطور الداروني يهتم فقط «بالسلوك» الذي يرتكز على قيمة النجاة، وليس بـ«الاعتقاد». ولكن إن لم يكن هنالك احتمال أن ينتج التطور الدارويني ملكاتِ عقلية موثوقة، إذن فإن ارتباطه بالطبيعانية أي الاعتقاد بأنه لا وجود لله، يتضمّن أن تكون الاحتمالية منخفضة وأن ملكاتنا العقلية موثوقة. ولكن علينا أن نفترض أن ملكاتنا العقلية موثوقة؛ وإلا فإننا لن نستطيع الاعتقاد بصورة عقلانية أن لدينا أي معتقد. إذن يصر بلانتينغا أن الصدام الحقيقي هو بين العلم المعاصر والمذهب الطبيعي الفلسفي.

وحتى نلخص هذا الجدل سريعاً، لنعتبر أن (ط) تعني الطبيعية ، و (ت) تمثل التطور ،و (ر) تمثل قضية أن ملكاتنا المعرفية موثوقة. نحصل إذن على:

1- ب (ر/ ط مع ت) منخفضة.

2- من يقبل بـ (ط) و ت يرى أيضاً أن (1) صحيحة وأنها تبطل ر.

3- هذا الإبطال لا يمكن إبطاله.

4- مَن لديه ما يبطل ر لديه إبطال لأي معتقد يعتبر ناتجاً بواسطة ملكاته المعرفية، يتضمن ذلك ط وت.

النتيجة:

5- ط ت متناقضان ولا يمكن قبولهما عقلياً[2].

إذن فإن (ط) و(ت) تبطلان بصورة لا يمكن إبطالها العقلانية وافتراض أن ملكاتنا العقلية تنتج الحقيقة بشكل عام. إذن يبدو واضحاً أن هذا الإبطال هو للاعتقاد بإمكانية

(1) C. S. Lewis, Miracles: A Preliminary Study (San Francisco: HarperOne, 2002), Chapter 3.

(2) Plantinga in Science and Religion, 17.



الربط بين الطبيعية والتطور. إن أي اعتقاد ينتج عنه هذه النتيجة المرفوضة جذرياً ينبغي أن يقابل بالرفض. إن توجيه الله للتطور يمكن أن يتضمن إنشاءه لملكاتنا العقلية الموثوقة. ينبغي أن نشير إلى أن جدل بلانتينغا يفترض بشكل مشروع أن الطبيعية في جميع أشكالها تقريباً تنطوي على المادية فيما يتعلّق بطبيعة الأشخاص والعقول. في التعريف المادي للمعتقد يُعتبر أنه حدثٌ أو تركيب موجود في الجهاز العصبي. من الأشياء الجديرة بالدراسة شرح بلانتينغا المفصّل للصعوبات التي تعترض فهم إمكانية أن تنجح المعتقدات ذات الخصائص الطبيعية (مثلاً أن تكون المعتقدات عبارة عن حالات دماغية تضم نشاطاً لخلايا عصبية معينة إلخ..) في أن يكون لها خصائص عقلية كأن يكون لها حقيقة ومحتوى؛ إلا أننا لا نستطيع التوسع في ذلك هنا[1].

إن صياغة هذه المسألة، كما يفعل بلانتينغا، لتتمحور حول إمكان وجود رابط بين النظرة العالمية والحقائق العلمية يبدو تقدماً بالفعل. إن نظرةً للعالم شاملة وجوهرية تهدف إلى تقديم سياق أكبر للعلم ونتائجه إلى جانب تفسير مظاهر أخرى أساسية في الواقع والتجربة الإنسانية. إذن من الواضح أننا نعرف الآن أن معظم النزاع سيكون حول مدى قدرة كل واحدة من جهات النظر العالمية المتنافسة هذه على أداء وظيفتها التفسيرية بصورة جيدة. من المهم فعلاً أن خطاب دوكنز ودينيت وآخرين يمكن أن يُفسر على أنه يقول بأن الأمر لا يعني ببساطة فقط إمكانية ربط التطور بالمذهب الطبيعي بل إن الرابط الوثيق بينهما يؤدي إلى بلوغ وجهة نظر شاملة ومتكاملة. بالطبع إن كان المذهب الطبيعي التطوري متناقض ذاتياً، إذن فإن وجهة النظر المتكاملة هذه غير صالحة فلسفياً.

لن نقوم بحكم نهائي على جدل بلانتينغا حول عدم وجود التناقض، ينبغي أن نلاحظ أن العديد من أتباع المذهب الطبيعي الملحدين يزعمون وجود رابط بين المذهب الطبيعي و العلم ـ وبالأخص بين المذهب الطبيعي والتطور ـ وهو رابط أوثق من أن يكون مجرد ارتباط بسيط.

الفيلسوف الملحد مايكل روس Michael Ruse (و. 1940) على سبيل المثال يزعم في كتابه The Darwinian Paradigm أن بالإمكان تكوين نظرة شاملة من خلال نظرة عالمية طبيعانية مكونة من حقائق دقيقة أكثر مستقاة من العلم الداروايني. فهو يزعم أن الداروينية لديها الكثير لتقوله عن «أسئلة الفلسفة القديمة: ماذا يمكنني أن أعرف؟ ما الذي ينبغي لي أن أفعله؟... أعتقد أن حقيقة كوننا قروداً معدلة لا مخلوقات خاصة

---

(1) Ibid., 1721-.



أوجدها إله خيّر في اليوم السادس هي حقيقة تخاطب الإيبستمولوجيا... والأخلاق ...»[1]. بالنسبة لروس وآخرين، فإن المذهب الطبيعي والعلوم التطورية تلقى تجاوباً مفاهيمياً قوياً فيما بينها يسمح بظهور نظرة عالمية شاملة ومركبة. يبدو أن روس يزيد من حدة النقاش مع التطوريين اللاهوتيين والذين يطرحون زعماً أكثر تواضعاً بقولهم أنه وببساطة لا وجود لنزاع منطقي داخلي متضمن في اعتقادهم بالتطور اللاهوتي.

إن الحديث عن تكامل أعمق بين التطور والنظرة العالمية والمذهب الطبيعي يعني إثارة احتمال ما إن كان تكامل عميق كهذا ممكناً بين التطور والنظرة العالمية اللاهوتية. ولعل جون بولكنجهورن John Polkinghorne(و. 1930)، وهو فيزيائي سابق وعالم لاهوت أنجليكاني، يقدّم واحدة من أكثر التعبيرات تعقيداً عن وجهة نظر تتمتع بشمولية أكبر و تُكامِلُ بين اللاهوت والتطور. إلا أنه وفي جميع كتاباته يوضح بولكنجهورن أن اللاهوت ـ ما قد أطلقنا عليه تسمية اللاهوت الكلاسيكي على وجوه مختلفة، واللاهوت المقيد وما يماثل ذلك ـ ليس ثرياً ومعقداً في ذاته بما يكفي ليدخل مع العلم التطوري في وجهة نظر فلسفية متينة، وهذا يذكرنا بدعوة مارلين آدمز Marliyn Adams (و. 1943) إلى تغطية كاملة للمعتقد المسيحي ليتم استكشافه في الإجابة عن مشكلة الشرّ، يزعم بوليكنجهورن أن المذاهب المسيحية القديمة مهمة لأجل تطوير أكثر النظرات العالمية شمولية وحسماً وتعمقاً والتي تتضمن التطور وهي نظرة عالمية سيزعم بولكينجهورن أنها أكثر إلزاماً من الناحية المفاهيمية وأكثر فائدة من المذهب الطبيعي التطوري. فقد بحث في كيفية ارتباط مذهب الخلق بكون العالم الطبيعي ممكناً وقابلاً للمعرفة، كيف أن الطبيعة الترابطية لله في المسيحية والمستوحاة من عقيدة الثالوث تنسجم مع المظاهر الترابطية للعالم الطبيعي كما يظهرها لنا العلم المعاصر، والعديد من الروابط المفاهمية الوثيقة بين العلم والإيمان المسيحي[2]. ومع تقديم الموضوع على هذا النحو فإن النزاع يتركّز حول أية نظرة عالمية هي التي تقدّم تفسيراً أفضل ـ بمعنى آخر، تشكّل «ملجأً» فلسفياً أفضل ـ للعلم (من ضمنه حقائق التطور) بالإضافة إلى بقية علم البشر وتجاربهم.

---

(1) Michael Ruse, The Darwinian Paradigm: essays on Its History, Philosophy, and Religious Implications (London: Routledge, 1989), 158.

(2) See John Polkinghorne, Science and the Trinity (New Haven, CT: Yale University Press, 2004); and Science and Creation: The Search for Understanding (Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2006).



كيفية إدراك المرء لأهداف ومواضيع ومناهج هذين المجالين المهمين لدى البشر ـ العلم والدين ـ يحدّد أي نموذج يبدو الأفضل في وصف العلاقة بينهما: الصراع أو الاستقلال أو الحوار أو التكامل. يبتعد الكثير من المفكرين عن مفاهيم الأهداف والمواضيع والمناهج في الدين والعلم والتي تقود إما إلى صراع تام أو استقلال تام. هنالك اهتمام متزايد بالميدان الفكري في شكل حوار أو تكامل. يبدو أن هذا التحول قد ثبت على أساس صحيح من الحدس بأن المجالات المختلفة للتجربة البشرية ينبغي لها أن تتلاءم مع بعضها نوعاً ما، سواء في حوار مثمر أو حتى في نظرة شاملة لكل شيء. يمكننا الاطمئنان إلى أن الاهتمام الأكاديمي بهذا الجهد عالٍ جداً وأننا لن نفتقر إلى وجود مقترحات جديدة وخلّاقة في المستقبل المنظور.



جدل العلم والدين

د. أمير عباس علي زماني[1]

ترجمة: سرمد الطائي

(1) باحث وأستاذ جامعي إيراني.




مكتبة
الفكر الجديد

هل يمثل «المنهج العلمي» القناة الوحيدة التي يمكن الوثوق بها في اكتشاف الحقيقة؟ أم أن هنالك مناهج أخرى وحينئذ فما هي تلك المناهج؟ وهل تتمثل بالبرهان أو الكشف العرفاني أو الوحي ...الخ؟

ما هي طبيعة العلاقة بين معطيات هذه المناهج المتنوعة، ماذا علينا أن نصنع حين تتقاطع النتائج والمعطيات التي يفرزها توظيف المناهج تلك؟

كانت مصادر المعرفة ومناهجها المتاحة للإنسان محدودة في يوم ما، غير أنه اليوم اكتشف العديد من المصادر والأدوات والمناهج لاكتشاف حقائق العالم، الأمر الذي أدى إلى حل الكثير من الألغاز التي كانت مستعصية في الماضي، لكنه من جهة أخرى استتبع هيمنة حالة من الشك والتردد والقلق على حياة الإنسان وأفكاره.

نجد أن واحداً من أهم أسئلة الإنسان المعاصر هو التساؤل حول موقع الدين وحجم اهميته في عصر العلم والتكنولوجيا، حيث كيف يتسنى التوفيق بين الإيمان بتعاليم الدين وتقبل معطيات العلم الجديد؟ وأي التصورات حول الله والمعاد... الخ، هي التي تنسجم كلياً مع الاكتشافات المبرهن عليها في العلم الحديث؟

ما هي وظيفة العلم وما هو المدى المتاح لتدخله، أي مع ملاحظة الأدوات المتاحة له ومنهجه وموضوعه (المنهج التجريبي والظواهر التجريبية)، فماذا يمكن أن نتوقع من العلم؟ هل يمكنه خارج دائرة الوصف وتفسير الظواهر التجريبية والسيطرة عليها وتخمينها، أن يتوفر كذلك على معالجة سائر أزمات الإنسان في عصر الحداثة (الشعور بالفراغ، الألم من الغربة عن الذات، الخوف من الموت، اليأس...الخ)؟ أم إنه يتولى إشباع حاجات الإنسان والإجابة على أسئلته في مستوى وجودي خاص ويعجز عن تناول المستويات الأخرى؟

ثم ما هي دائرة حركة الدين وماذا ننتظر منه؟ فهل جاء الدين ليلقي علينا دروساً في الجيولوجيا والأحياء والفيزياء... الخ، ليعالج مشاكل الإنسان وأسئلته في المجالات هذه؟ أم رسالته الأساسية هي هداية الإنسان إلى الله والفلاح الأبدي، مما يعجز عن تأمينه العقل والعلوم البشرية (الآليات التقليدية)؟

وهل ثمة مجال مشترك ودائرة واحدة بين العلم والدين؟ وحينئذ هل إنهما يتحدّثان



في الدائرة تلك بلغة واحدة وينظران إلى الموضوعات المشتركة من الزاوية ذاتها؟ وما الذي ينبغي صنعه حين تتقاطع الظواهر الدينية مع معطيات العلم؟

ثمة ثلاثة تحولات مهمة حصلت في العصر الحديث وتركت آثاراً بليغة في مجال الإلهيات فجعلت علماء الإلهيات يواجهون أسئلة تتباين كلياً عما كانوا يواجهونه في الماضي، وتلك التحولات هي كالتالي:

1ـ ظهور العلم الحديث وتطوره، فمنذ غاليليو تطوّر العلم على مستوى إبداع الأدوات وراح يتفوق في أدائه على مستوى الوصف والتخمين الأكثر دقة بالطبيعة، إضافة إلى تزايد أهليته لمنح الإنسان قدرة أكبر في الهيمنة على الطبيعة واستغلالها.

2- ظهور الأنظمة الفلسفية الحديثة النقدية وتطورها، نظير الوضعية والوضعية المنطقية والاتجاه الوجودي وفلسفات التحليل اللغوي.

3- أصبح من الممكن التأسيس للحوار بين الأديان وإقامة العلاقات فيما بينها بشكل أكبر (ظهور علم الأديان المقارن).

وقد أدى ظهور الحداثة بشكل عام والتي تمثّل نمطاً خاصاً من الرؤية حيال الكون والإنسان ولوناً حياتياً خاصاً، إلى انبثاق أزمات وأسئلة ونماذج من القلق التي يواجهها علماء الإلهيات للمرة الأولى.

لعل من غير الممكن تحديد تاريخ دقيق لظهور العلم التجريبي الحديث، ذلك أن الإنسان راكم تجاربه العلمية في سائر العصور ودفع بركب العلم خطوة إلى الأمام، غير أننا نصل إلى مرحلة في تاريخ العلم فنجد بعد تجاوزها أن عجلاته انتقلت إلى منحدر شديد وأخذت سرعتها تتضاعف مئات المرات وتصنع المعاجز.

يعتبر الكثيرون من المؤرخين أن ظهور أعمال غاليليو هي بمثابة نقطة البدء للعلم الحديث في القرن السابع عشر، لأننا نجد في الأعمال تلك أنها حددت لأول مرة سائر ميزات المنهج المعرفي للعلم الحديث، مثل «وضوح المفاهيم وتعريفها بدقة، تركيب النظرية وممارسة التجربة، عرض القوانين الطبيعية بلغة الرياضيات» ويمكن بحق أن نعد غاليليو «مؤسس العلم الحديث»[1].

ولا يمكن أن نقارن ما حصل في القرن السابع عشر بالحركات البطيئة ذات الإيقاع الطويل مما كان في الماضي، كما لا يمكن مقارنة حجم المنجزات العلمية في القرنين السابع عشر والثامن عشر بمجموع المنجزات التي تمت في القرون الماضية.

---

(1) إيان باربور. العلم والدين ترجمة بهاء الدين خرمشاهي (مركز النشر الجامعي 1362) ص 29.



العلم والدين: المواجهة الأولى

يقول باربور: «نشأت المواجهة المهمة الأولى بين العلم والدين عن النجاحات البارزة للمناهج العلمية. وقد بدا أن نتيجة ذلك هي أن العلم (والمنهج التجريبي) يمثل الأسلوب الوحيد الذي يمكن الوثوق به لاكتشاف الحقيقة. وأخذ العديد من الناس يعتبرون أن العلم هو الوحيد الذي يتميز بأنه (أمر محسوس وعام وعقلاني يقوم على الأدلة التجريبية المتينة) بينما يعد الدين امراً (عاطفياً شخصياً ومحدوداً يقوم على التقاليد والنقول الموثوقة التي تتعارض فيما بينها)»[1]،

وإذا اعتبرنا هذا التقسيم صحيحاً فإن مستويات التعارض المحتملة بين العلم والدين ستكون كالتالي:

1- التعارض على المستوى النفسي بين الروح العلمية والروح الدينية (او العقلية العلمية والعقلية الدينية).

2- التعارض على مستوى المضمون بين الاكتشافات العلمية والظواهر الدينية (تعارض على مستوى القضايا).

3- التعارض بين القبليات والفروض المسبقة للعقائد الدينية ولوازمها، وقبليات النظريات العلمية ولوازمها (مستوى المبادئ والرؤى العامة).

اتسمت المواجهة الأولى بين العلم والدين بطابع نفسي في الغالب وانبثقت عن النجاحات العجيبة للعلم. فقد أدى ألق التأثيرات النفسية التي تركتها المنجزات العلمية في اقل من نصف قرن، إلى الأخذ بألباب الناس إلى درجة راح معها الإنسان يتصور أن بإمكانه بواسطة العلم أن يشيد على الأرض ذلك الفردوس الذي وعدت به الأديان، وأن العلم هو العلاج لمشاكل الإنسان وأزماته الوجودية.

وفي ضوء ذلك كان المنهج العلمي هو الطريق الوحيد لاكتشاف الواقع بوصفه المنهج العام الوحيد الذي يناسب كل الأذهان ويمكن الوثوق به واختباره كذلك. بينما يعد الدين معرفة شخصية شعورية لا يمكن اختبارها كما لا يمكن عرضها على الآخرين أو إثباتها لهم. وإذا كان التعارض هذا قد حمل أول الأمر طابعاً نفسياً في الغالب، فإنه اخذ يتحول تدريجياً إلى نظام فلسفي خاص يمكن أن نطلق عليه «المادية العلمية».

---

(1) يلاحظ: Ian. G. Barbour, Religion in an age of Science, Chapter 1, p. 3.



المادية العلمية

تمسكت المادية العلمية بزعمين مهمين:

1ـ أن المنهج العلمي هو الوحيد الذي يمكن الوثوق به في اكتشاف الحقيقة.

2- تمثل المادة (المادة والطاقة) الحقيقة الأساسية الوحيدة في الواقع الموضوعي (وبعبارة أخرى فإن الواقع الموضوعي يتكون من المادة والطاقة وليس ثمة شيء آخر سواهما)[1].

والدعوى الأولى هي معرفية بينما الثانية هي دعوى ميتافيزيقية وأنطولوجية. فلم يكن أي من هذين الزعمين رأياً علمياً أي أنهما لا يستنتجان من العلم ذاته.

ورغم أن المادية العلمية تجعل من العلم نقطة لانطلاقتها، غير أنها ذهبت أبعد من ذلك وقامت بتوسيع دائرة دعواها إلى المجال الميتافيزيقي والمعرفي.

وتُظهر العديد من صور المادية العلمية في إطار النـزعة التحولية وهي نمطِ معروف للمادية العلمية حيث تدعي النـزعة هذه أن قوانين سائر العلوم ونظرياتها في الأصل والأساس، يمكن إرجاعها إلى قوانين الفيزياء والكيمياء. وتعتقد التحولية الميتافيزيقية بأن الأجزاء التي يتكون منها أي نظام تمثل حقيقته الأساسية. وترى المادية أن سائر ظواهر الكون لا بد أن يتم تفسيرها في نهاية الأمر في ضوء الأجزاء المادية التي هي العلل الوحيدة ذات التأثير في الواقع الموضوعي.

والمنهج التجريبي هو الطريق الوحيد لاكتشاف العالم (المادة والطاقة) طبقاً للمادية العلمية. وليس للمناهج غير التجريبية (الفلسفية والعرفانية والدينية...) أن تمتلك قيمة علمية ولا يمكن الوثوق بها كما لا تضيف شيئاً إلى معرفتنا الحقيقية بالواقع الموضوعي.

ذهب اتباع الوضعية المنطقية (1920 ـ 1940) فيما بعد إلى ابعد من ذلك ولم يزعموا بانه لا يمكن الوثوق بالآراء الدينية والفلسفية والأخلاقية وأنها دون قيمة علمية وحسب، وإنما قالوا في ضوء عدم خضوعها للتجربة أنها بالأساس خالية عن المعنى وعن أي مضمون دلالي (يلاحظ الواقع).

وقبل الوضعية المنطقية كانت النـزاعات القائمة بين المؤمنين واهل الإلحاد تدور حول صحة الدعاوى الدينية وخطأها، ولكن الوضعية المنطقية ارجعت تلك النقاشات خطوة إلى الخلف وزعمت أنه ليس ثمة مبرر يدعونا إلى اعتبار النصوص الدينية والفلسفية... متضمّنة لمعنى يمكن أن يتم تناولـه في بحث جاد. وعلى أساس

---

(1) م. ن. ص 4ـ8.



المعيار الذي طرحه اتباع الوضعية المنطقية الأوائل فإن العبارات العلمية ذات المعنى والمضمون (التي تلاحظ الواقع) هي تلك التي يوجد طريق تجربي لإثباتها أو إبطالها فقط. وفي ضوء ذلك فإذا لم نتمكن من تقديم اسلوب تجربي لإثبات دعوى ما أو رفضها فإن الدعوى تلك ستكون خالية عن أي مضمون معرفي.

وهكذا فإن القضايا الدينية ليست وحدها التي تخرج من دائرة المعنى والمضمون المعرفي بل أن ذلك سيشمل أيضًا العديد من قضايا الفلسفة والأخلاق وحتى العديد من الجوانب النظرية للعلوم التجربية (ومنها المقادير النظرية والقوانين الكلية التي هي انتزاعية نسبياً) كما أن أزمة (اللامعنى) لن تطال الدين والأخلاق والفلسفة فقط بل تشمل العلم ذاته كذلك[1].

إن الاهتمام بالمشاكل التي أثارها مبدأ (القابلية للخضوع للتجربة) في وجه العلم والفلسفة والأخلاق...الخ، إضافة إلى المشاكل الأخرى التي توازي في أهميتها المنطقية ذلك المبدء ذاته، دعت الفلاسفة إلى القيام بالتعديلات والتفسيرات اللازمة في ذلك المبدأ ولذا فقد تمت محاولات للتمييز بين العلم وغيره عبر القابلية على الإثبات أو الإبطال.

لسنا ضمن المقدمة هذه في صدد تحديد صحة المزاعم التي أطلقها اتباع العلمية والنـزعة التحولية أو الوضعية المنطقية... أو خطأها، وإنما التدليل على أن أياً من تلك المزاعم لا يتمتع بالصفة العلمية حيث لا يمكن إثباتها عبر توظيف الأدوات والمناهج العلمية، بل نجد أنها تحمل طابعاً فلسفياً.

فالقول إن الواقع الموضوعي يتكوّن من المادة والطاقة هو رأي ميتافيزيقي يعجز العلم التجربي عن اثباته أو رفضه، كما أن القول بأن المنهج العلمي التجربي هو المنهج العام الوحيد الذي يمكن الوثوق به هو قضية معرفية لا يمكن تحديد صوابها أو خطأها من خلال المنهج التجربي كذلك.

ونجد أن أسس الوضعية أو الوضعية المنطقية بأسرها (خاصة ركنها الأساسي المتمثل بمبدأ القابلية على الخضوع للتجربة طبقاً لكافة صوره وما طاله من تحوير وتعديل) هي أسس لم يتم استنتاجها علمياً. بل اعتبرت بديهية مستغنية عن الإثبات العقلاني أو أنها أخذت كمسلمات مقبولة غير مبرهن عليها، أو أنها تبقى بحاجة إلى ادلة فلسفية لإثباتها.

---

(1) يراجع أ. ج. آير، (الحقيقة، اللغة، والمنطق) ترجمة منوجهر بزركمهر (مطبوعات جامعة شريف الصناعية).



وفي هذا المستوى من التعارض لن يكون ذلك بين العلم والدين وإنما بين الدين وتلك الاتجاهات الفلسفية التي دخلت الحلبة تحت غطاء علمي جاعلة بشكل غير منصف دعواها الفلسفية في السياق العلمي. ولا بد من الفصل بين مستوى العلم والقوانين العلمية ومستوى هذه القضايا الفلسفية التي كانت تستمد قوتها ودعمها في الجانب النفسي من المنجزات العلمية للفترة من القرن السابع عشر حتى القرن التاسع عشر.

وينبغي الانتباه إلى أن من غير الممكن استخراج نظام فلسفي يتمتع بالشمولية والاستيعاب من أي نظرية علمية كانت. وهكذا علينا التمييز في هذا الموضوع بين النظريات العلمية الثابتة وآراء العلماء الفلسفية التي لم يقم عليها دليل. وليس في وسع أي عالم بوصفه عالماً أن يعمد إلى نظرياته التجربية التي تتصل بمجال بحثي محدود وخاص، فيحولها إلى نظام مستوعب يحمل رؤية كونية عامة أو أن يستخرج رؤية ميتافيزيقية من صميم نظريات العلم. وسندرك في المستقبل أن العديد من نماذج التعارض بين العلم والدين تنشأ عن «التعميمات غير المبررة لنظريات العلم إلى المجالات اللاتجربية».

وكان «التفسير الميكانيكي للعالم» نموذجاً بارزاً لذلك. حيث قدمت قوانين نيوتن للإنسان الفيزياء الميكانيكية التي حققت نجاحات متواصلة وفاعلة في مجال وصف وتحليل دقيق وأكثر بساطة للظواهر التجربية واتاحت للإنسان قدراً أكبر من السيطرة والهيمنة، مما أدى إلى أن يتصور البعض أنه يمكن تعميم هذه القوانين على سائر اجزاء الكون من أصغر الذرات حتى أكبر الكواكب، حيث إن الكون ليس سوى «ماكنة كبيرة ومعقدة تخضع لقوانين ثابتة لا تتغير ويمكن تخمينها». ووفق هذا التصور اعتبر الكون بمثابة ساعة كبيرة ومعقدة أبدعها صانعها في زمان محدّد، وعلى حد تعبير باسكال فإن الصانع قام بتشغيل الساعة بحركة من إصبعه راحت بعدها تعمل تلقائياً، إلا في تلك الموارد التي يطرأ على الساعة الكبيرة خلل أو عطل معين. فإن الساعاتي العظيم اللاهوتي يتلافى ذلك عبر تدخله المناسب لتعود الساعة تلك للعمل ثانية.

كانت هذه الصورة الإجمالية والمتسرّعة جانباً من نمط التفكير الذي اعتمده معظم العلماء والفلاسفة المعاصرين لنيوتن، حيال «الكون والله والعلاقة بين الله والكون». وقد طرح هذا التفسير الميكانيكي للعالم في فترة ازدهار الفيزياء الميكانيكية. ولسنا حالياً في صدد إيضاح الرؤية هذه بشكل كامل ونقدها وتقويمها، لكن السؤال الذي يستحق الاهتمام هنا هو: ما هي العلاقة بين الصورة الميكانيكية عن العالم وفيزياء نيوتن؟ فعلى فرض أننا نعتبر أن فيزياء نيوتن صحيحة فهل يستلزم ذلك أيضًا أن نتقبل



تلك الصورة الميكانيكية عن العالم؟ وهل كان من المبرر لنيوتن أن يستخرج الصورة الميكانيكية هذه عن الفيزياء الميكانيكية؟

وهل يمكن بناء تصور ميتافيزيقي شامل على أساس مفاهيم الفيزياء النيوتنية التي تمتلك اهمية بارزة كذلك في علم الفلك والميكانيك؟ وهل يتسنى لنا بشكل عام أن نستوحي وصفاً عاماً للكون من منهج بحثي ما[1]؟

من المؤسف أنه طُرح تفسير ميكانيكي للكون في عصر نيوتن على أساس الفيزياء الميكانيكية، وأصبحت تلك التفسيرات الخاطئة أساساً للنظريات المادية والإلحاد فيما بعد. ونعتقد إلى جانب وايتهد أن هذه التعميمات غير المبررة والخاطئة هي «مغالطة متأثرة بنـزعة حسية غير مبررة»، ونعتقد بعدم إمكان بناء نظام فلسفي يقدم رؤية شاملة للعالم، على أساس أي نظرية علمية كانت.

وقد قام التعارض في الغالب بين الدين والتفسيرات الميكانيكية للعالم خلال تلك الفترة دون علم الميكانيك النيوتني، والتفسيرات تلك هي التي جعلت الإلهيات والدين يواجهان أسئلة وتحدّيات عديدة، يمكن الإشارة إلى ثلاثة نماذج منها كما يلي:

1 ـ الاعتقاد على مستوى الإلهيات بأن دور الله يقتصر على تلافي الثغرات [وأنحاء الخلل التي ربما تظهر في حركة الكون].

2 ـ اعتبار الكون بمثابة ماكنة عظيمة تعمل تلقائياً.

3 ـ إشكالية تصوير علاقة الله بالكون وتدخّله في شؤون العالم وتدبيره الضروري... الخ.

التعارض بين القضايا الدينية والعلمية

نجد أن التعارض بين العلم والدين أوائل القرن السابع عشر وحتى في أواخره قد اتسم بطابع نفسي، أو أنها ظهرت نتيجة لبعض التعميمات العلمية غير المبررة، أو أن التعارض كان في الحقيقة بين الدين والأفكار الميتافيزيقية التي اختفت وراء نظريات العلم. ورغم ذلك فإن التطوّر المضطرد للنظريات العلمية ولّد بشكل تدريجي شعوراً بأن بعض المعطيات العلمية الحديثة لا تنسجم مع مضامين الكتب المقدسة (ظواهرها ونصوصها).

---

(1) لمزيد من الاطلاع على هذه الفكرة ولوازمها المعرفية يراجع مقال (الميكانيكا النيوتنية والتفسير الميكانيكي) في: دولي شابر، فلسفة العلم. ترجمة عبد الكريم سروش. طهران مؤسسة الدراسات والأبحاث الثقافية، 1372، ص 144 ـ 163.



وراحت مهمة علماء الإلهيات تكتسب المزيد من التعقيد حيث كانوا يواجهون نصوصاً مقدسة تمثل الأساس لعقيدة المؤمنين وهي تتمتع بحصانة إزاء النقاشات والأسئلة، اذ تطالب مخاطبيها أن يؤمنوا بمضامينها دون قيد أو شرط، من جهة. ومن جهة أخرى كان هنالك العلم الحديث الذي لم يترك مجالاً لأي نقاش في معطياته عبر المنجزات التي حققها، ولذلك لم يكن في وسع علماء الإلهيات أن يقطفوا ثمار العلم الحلوة (التي تدعم مضامين الكتب المقدّسة أو النظام الكوني أو دوره في صناعة الأجهزة والمعدات...)، ويتجاهلون ثماره التي تنطوي على مرارة (حين تتعارض مع الدين والنصوص المقدّسة). وفي ما يلي نماذج للتعارض بين قضايا العلم الحديث والنصوص المقدسة.

مجالات التعارض

1ـ علم الفلك حلبة التقاطع ودائرته الأولى:

نجد أن صورة الكون في القرون الوسطى والتي كانت خليطاً من هيئة أرسطو واللاهوت المسيحي، افترضت أن الأرض محاطة بالفلك المركزي المتحد بمركز السماء بينما تقطع الكواكب مساراً دائرياً يتصل بالأفلاك المحركة. وحيث كانت الأجرام والكواكب السماوية تعد كاملة لا يتطرق اليها الفساد فكان يليق بها أن لا تتحرك إلا وفق المسار الدائري وهو أكمل الأشكال.

وقد تحوّل هذا المخطط بسهولة إلى رؤية وراح يتطابق مع التجربة العامة والعادية ومع صلابة الأرض وتماسكها، بحيث راح يطابق بين موقع الأرض ومقدرات بني البشر. وهذا هو التصور الذي قدّمته القرون الوسطى وتولى العلم الحديث معارضته. ففي علم الفلك الحديث لا تعتبر الأرض فلكاً مركزياً بل هي كوكب متحرك في كبد السماء. والشمس هي التي اعتبرت مركزاً للمنظومة الشمسية لا الأرض كما دلل اكتشاف أقمار المشتري على أن الأرض ليست مركزاً لسائر الحركات. واستطاع غاليليو تقديم المزيد من البراهين على النظام الشمسي المركزي، وشاهد عام 1610 من خلال التلسكوب المخترع حديثاً، الجبال والمرتفعات الموجودة على سطح القمر، مما دلل بوضوح على انه جرم طبيعي غير منظم وليس «فلكاً سماوياً» كاملاً[1].

وكل من اقتنع بعلم الفلك الحديث وجد نفسه مضطراً إلى إعادة النظر في افكاره من جوانب متعددة. فقد قضى الفلك الحديث على التباين بين السفلي والعلوي، أو ما

---

(1) إيان بابور، مصدر سابق، ص 29.



يقبل الفساد وما لا يقبله (هيئة بطليموس)، ووصف الكون بأجمعه بمقولات طبيعية متشابهة.

وقد تراجعت مكانة الإنسان وأصبح مرتبطاً بكوكب قلق يحتل موقعاً هامشياً، خاصة إذا عرفنا أن الإنسان هذا كان يعد مركزاً ومحوراً لعالم الإمكان، وهكذا فإن تفرّد الإنسان وأشرفيته وفكرة أنه يحظى بعناية خاصة... كل ذلك راح يواجه تحدياً حقيقياً.

وبالتالي نجد أن جملة من نصوص الكتاب المقدس التي كانت حتى ذلك الوقت تفسر على أساس الهيئة البطلمية، أصبحت مثاراً للنقاش، إضافة إلى الخطر الذي واجهته مكانة الإنسان بوصفه أشرف المخلوقات، وفلسفة ارسطو ومكانته وأهميته التي طالها الشك والترديد.

2ـ ظهور التفسير الميكانيكي للكون:

اعتبار الكون بمثابة ماكنة كبيرة تتسم بالتعقيد، حيث توفّرت أرضية الرؤية هذه في عصر غاليليو بينما شاعت منذ عصر نيوتن فصاعداً، وتم تأكيدها ودعمها من خلال المنجزات العظيمة التي حققتها فيزياء نيوتن. وكانت الرؤية الميكانيكية تلك تقدّم تصوراتها حول الله والكون وعلاقة الله بالكون وطبيعة تدخله في شؤون العالم وتدبيره له مما كان يتعارض بصراحة مع ما جاء في الكتاب المقدس حول ذلك وما كان يمثل قناعات الاتجاه الديني لقرون متمادية.

ان إله غاليليو ونيوتن هو خالق الذرات الأولى من الكون ذات الأداء المشترك ويغلب البعد الفاعلي على الإله هذا أكثر من الجانب الغائي، وهو علة محدثة أكثر منه علة مستبقية. فهو خالق عناصر الطبيعة الأولية ومحرّكها والتي أخذت بعد ذلك تواصل حركتها تلقائياً وتتبع في هذا قوانين ثابتة لا تتغير.

بينما لم يكن الإله في الكتاب المقدس ذلك الذي يقتصر دوره على تلافي الثغرات وأنحاء الخلل التي تواجهها حركة الكون أحياناً، ولم يكن الإنجاز العلمي الذي يتولى تلافي الثغرات العلمية ليدفع به خطوة إلى الوراء ويفتح واحدة من حصونه. بل إن ذلك الإله كان حافظ الإنسان الذي يتولّى في كل لحظة توجيه حركة المخلوقات ومنحها رزقها والتدبير الفاعل والمباشر لنظام الخليقة.

3 ـ أفرز علم الأحياء دائرة جديدة للتقاطع بين المعطيات العلمية وظواهر الكتاب المقدس، عبر طرح نظرية «تطور الأنواع» من قبل دارون ولا مارك وهاكسلي... الخ. ولم يكن الإنسان في ضوء النظرية هذه الخليفة الخاص الذي اختاره الله وخلقه دفعة واحدة ليستخلفه في الأرض، وإنما هو جيل متطور من الحيوانات التي سبقته، وقد بلغ هذا المستوى البيولوجي طيلة فترات طويلة وفي ضوء تنازع البقاء.



ولم يكن هذا التصور يتعارض بشكل صريح مع أهم معطيات الكتاب المقدس حول نظام الخليقة وحسب، وإنما لم يعد معه من الممكن التمسك بواحد من أهم الأشكال المطروحة لبرهان إتقان الصنع [لإثبات وجود الله] والذي يقوم على «الإنسجام في بنية الجسم والأعضاء مع وظائفها النافعة». كما أخذ هذا التصوّر يبرر الانسجام والتنظيم لا في ضوء التخطيط والتدبير الإلهي المسبق والحكمة الإلهية البالغة، وانما عبر العلل والعوامل الطبيعية كتأثير البيئة والوراثة وتنازع البقاء... الخ. وفضلاً عن ذلك فإن هذا التفسير لمنشأ الإنسان البيولوجي كان يتعارض بصراحة مع المنـزلة والمكانة الفذة والاستثنائية للإنسان وكرامته وأفضليته الذاتية.

وعلى هذا الأساس نجد أن البيولوجيا الحديثة حين طرحت قضية تطور الأنواع فإنها جاءت بثلاث مشاكل رئيسية واجهها علماء اللاهوت:

1 ـ راحت تشكك في حجية وصحة أهم نصوص الكتاب المقدس في موضوع خلقة الإنسان.

2 ـ جردت علماء اللاهوت من الحجة المتمثّلة ببرهان اتقان الصنع في أكثر أشكاله شيوعاً (تصوير ويليام بيلي للبرهان هذا) وقدمت بديلاً طبيعياً عنه.

3 ـ جعلت مكانة الإنسان الاستثنائية وشرفه الذاتي واستخلافه، عرضة للخطر.

وكما يقول «باوو» فإن المعرفة العلمية ـ من الهيئة الكوبرنيكية حتى البيولوجيا الحديثة ـ وقبل داروِن بكثير، ألقت بظلال الشك والترديد على الاتجاه النصوصي [الذي يرفض التأويل] في قراءة الكتاب المقدس. إضافة إلى أن التحليل العلمي لنصوص الكتاب المقدس، أي البحوث التاريخية والأدبية التي عرفت بانتقاد الأفضل، راحت تشكك في عصمة الكتاب المقدس تدريجياً وعبر مبررات مختلفة. ولكن المرحلة هذه (عصر داروِن) شهدت تشكيكاً للمرة الأولى طال الأسس العقيدية المهمة في الكتاب المقدس نظير: هدفية العالم، مكانة الإنسان وهبوط آدم. وقد استتبع العديد من ردود الأفعال المتباينة.

إن سائر الموارد التي تمت الإشارة اليها وعشرات النماذج الأخرى التي لم يستوعبها الإيجاز هذا، دفعت علماء اللاهوت إلى اتخاذ منهج يتفاوت مع المنهج السابق بدرجة ملحوظة. وفي هذا السياق أصبح من أهم الهواجس التي تملّكت رجال اللاهوت الحديث السعي إلى معالجة جذرية وإستراتيجية لمشكلة التعارض بين العلم والدين على مختلف المستويات التي يمكن حصوله فيها.

كما نشاهد أن العديد من العلماء بادروا إلى التعاون مع علماء اللاهوت وبذلوا جهوداً مهمة، في ضوء تمسّكهم بالعلم من جهة وإحساسهم بالمسؤولية حيال الدين ومواجهتم لمشكلة تعارضه مع العلم من جهة أخرى.



أساليب لعلاج التعارض

يمكن الإشارة لما يلي من الأساليب التي اقترحها الفلاسفة واللاهوتيون وحتى العلماء لمعالجة ذلك التعارض:

1 ـ الفصل بين السياقات (المجالات) العلمية والدينية.

2 ـ الفصل بين لغة العلم ولغة الدين.

أ ـ عرفية لغة الدين.

ب ـ رمزية لغة الدين.

ج ـ أسطورية لغة الدين.

3 ـ التمييز بين التجربة الدينية والتفسير البشري.

4 ـ الفصل بين جوهر الدين وأصدافه.

5 ـ الذرائعية في العلم.

6 ـ الذرائعية في الدين.

7 ـ تأويل الظواهر الدينية.

8 ـ ظنية (لا قطعية) العلوم البشرية.

9 ـ الفصل بين الدين والمعرفة الدينية.

10 ـ التمييز بين عناصر الدين الثابتة والمتغيّرة.

11 ـ التمييز بين القضايا العلمية الثابتة وغيرها (الفرضيات عن غير الفرضيات).

بقطع النظر عن جملة من المشاكل الأساسية على المستوى المنطقي، يبدو أن كلاً من هذه الآليات المقترحة قد لاحظ بعضاً من القضايا الدينية وجانباً من القضايا العلمية وقام بتعميم خصوصيات تلك الدائرة المحدودة إلى كافة مستويات التعارض الأخرى. فنجد مثلاً أن أصحاب الاقتراح الثاني لاحظوا أن بعض القضايا الدينية تتسم بلغة رمزية وليس ثمة تعارض في الموارد تلك. لكنهم أصدروا حكماً عاماً يفترض أن لغة الدين رمزية دائماً بينما ليست لغة العلم كذلك. وهذه التعميمات هي التي تمثل ثغرات في الأساليب المشار إليها.

لعل من الممكن اختيار أسلوب ملفّق ومعدّل يتضمّن نقاط القوة في تلك الأساليب ويتخلّص من تعميماتها. وسنتولى فيما يلي إيضاح الأهم من بينها ثم دراستها ونقدها اجمالياً.



الفصل بين السياقات

من الشروط اللازمة في تحقق التعارض بين العلم والدين هو اشتراكهما معاً في جملة من السياقات والمجالات (وإن كان ذلك في قضية واحدة) التي يتعارض في إطارها رؤية العلم مع رؤية الدين إلى درجة لا يمكن معها التوفيق بين ظواهر الكتاب المقدس ونصوصه والمعطيات العلمية (كأن يكون التعارض في مستوى التناقض مثلاً)، وعلى هذا الأساس يمكن تحقق أرضية التعارض في فرضين:

أ - أن يتّحدا في سياقاتهما ومجالاتهما بشكل كامل.

ب - أن يتّحدا كذلك بنحو جزئي.

لكننا إذا واجهنا فرضاً ثالثاً لا يتوفّر فيه أي مجال مشترك بين العلم والدين (التغاير الكامل) فإن التعارض لا يمكن أن يقع أبداً. وقد اضطر البعض إلى التمسك بهذه النظرية للتخلص والى الأبد من إشكالية التعارض. ويعود الاضطرار إلى هذه النظرية بالطبع إلى عوامل وأسباب فكرية عدة يمكن ملاحظتها فيما يلي[1]:

1 ـ المواقف الخاطئة المتعصّبة التي صدرت عن رجال الكنيسة حيال العلماء والنظريات العلمية (والنموذج البارز لذلك هو الموقف من غاليليو).

2 ـ طرح بعض وجهات النظر غير الناضجة من قبل جملة من العلماء حول جانب من المقولات اللاهوتية (والنموذج الواضح لذلك نظرية الإله الذي يقتصر دوره على تجاوز الثغرات التي تظهر في حركة العالم طبقاً لنيوتن).

3 ـ الفهم المادي للعلم الحديث.

4 ـ الإصرار المبالغ فيه من قبل الكنيسة على المنهج النصوصي (ترك التأويل) في تفسير الكتاب المقدس.

5 ـ ظهور أرضية الفلسفات التحليلية (في فلسفة كانط، والوجودية، وفلسفة التحليل اللغوي).

6 ـ الفهم الخاص للعلم من قبل بعض العلماء بوصفه معرفة تقنية وآلية محضة.

7 ـ السعي إلى حل إشكالية تعارض العلم والدين جذرياً واستراتيجياً.

وفقاً لاتجاه الفصل بين السياقات لا يمكن للعلم ولا للدين أيضًا إشباع حاجات الإنسان كافة والإجابة عن تساؤلاته بأجمعها. إذ يتولى كل واحد منهما معالجة مشاكل وهموم خاصة ولا يمكن الاستغناء بأحدهما عن الآخر، فثمة رسالة وهدف خاص لكل منهما على حدة.

---

(1) م.س. ص 1 ـ 6.



فرسالة العلم مثلاً هي تفسير الظواهر التجربية وتخمينها ومحاولة السيطرة عليها (وفي ضوء جملة من التصورات الذرائعية ليس هنالك هدف للعلم سوى في المستوى الأداتي)، بينما تتمثّل رسالة الدين بهداية الإنسان من الظلمات إلى النور والبلوغ به إلى فلاحه الأبدي. حيث يدلنا على سبيل النجاة ومستقبل الإنسان والأسلوب لبلوغ الفلاح ذاك... الخ. ويمكن أن نذكر فيما يلي جملة من المفكرين والفلاسفة الذين حاولوا معالجة اشكالية التعارض على أساس الفصل بين السياقات والدوائر.

أ ـ غاليليو

يمكن اعتبار غاليليو مؤسس العلم الحديث. وحين واجه مشكلة التعارض بين معطيات أبحاثه الفلكية وظواهر الكتاب المقدس فإنه اقترح ثلاثة سبل لمعالجة ذلك:

ـ التمييز بين دائرة الدين ودائرة العلم.

ـ التمييز بين لغة الدين ولغة العلم.

ـ التمييز بين القضايا العلمية الثابتة وتلك التي لم يتم إثباتها بعد.

وكان غاليليو يعتقد بأن سبيل المعالجة الأول يكمن في أن «الدين جاء ليهدي إلى الفردوس لا مدارات الفضاء ومساراته». وهو يقول في رسالته إلى غراندوشس كريستيانا: «أعتقد بأن لا أحد من هؤلاء سيدّعي أن علوم الهندسة والفلك والموسيقى والطب قد طرحت في الكتاب المقدس بنحو أفضل مما طرحته كتب ارخميدس وبطليموس وبويتوس وجالينوس. وعلى هذا الأساس من المحتمل أن وصف (ملكة العلوم) الرفيع قد أطلق بمعنى ثانٍ على الإلهيات، أي بسبب موضوعها، ولأن العلم بالحقائق التي لم يكن للإنسان أن يتصورها عبر طريق آخر في موضوع تحصيل السعادة، قد تم تقديمه لبني البشر من خلال المعجزة والوحي الإلهي وحسب»[1].

يرى غاليليو أن الدين يتناول «الحقائق المعنوية» التي تتسم بميزتين رئيستين هما:

1 ـ إنها تتصل بسعادة الإنسان الأبدية.

2 ـ تعجز أدوات الإنسان العادية عن معرفتها.

والدور الأساسي للدين يتمثل بتحديد سبيل النجاة وحركة الإنسان نحو الله، بينما يتوفّر العلم على دراسة الحقائق التجريبية. ولذلك فهو يعتقد أن دوائر الدين تتباين في الغالب مع المجالات العلمية، أما في المواطن النادرة التي تناول فيها الكتاب المقدس حقائق العلم والتجربة فلا بد أن نلاحظ:

---

(1) آرثر كوستلر، المشي خلال النوم. ترجمة: منوجهر روحاني. حبيبي للنشر، ص 522 ـ 523.



أولاً: إنه تم التأكيد هناك على الجوانب التي تتصل بالهداية أكثر منه على الجوانب العلمية.

ثانياً: تم طرح الموضوعات تلك بلغة أخرى تختلف عن لغة العلم الدقيقة التي لا تقبل التأويل وتخلو من أساليب الكناية والمجاز. حيث نجد أن لغة الدين في المواطن تلك إما أن تكون متطابقة مع لغة المخاطبين في عصر التنـزيل (العرف اللغوي لذلك العصر) أو أنها لغة رمزية مجازية وتمثيلية. وبالتالي فإنه لا يوجد أي لون من التعارض بين العلم والدين.

وجدير بالذكر أن العلوم الإنسانية لم تكن قد حققت بعد في عصر غاليليو تقدمها وازدهارها، وكان يلاحظ العلوم التجريبية بالدرجة الأولى (خاصة الفلك والفيزياء والكيمياء...). ولذلك فإنه شعر بأن الدائرة المشتركة بين العلم والدين محدودة للغاية. لكن إجابة غاليليو هذه ورغم أنها قد تكون في عصرنا الحالي ذات أهمية في معالجة التعارض مع العلوم التجريبية، بيد أنها لم تلاحظ مشكلة التعارض المحتمل بين الدين والعلوم الإنسانية مما يتحرك في دائرة اشتراك أكبر.

ب ـ كانط: الدين في دائرة العقل العملي

اعتمد عمانوئيل كانط (1724 ـ 1804) استراتيجية جديدة في التوفيق بين العلم والدين. وكان قد تأثر بنحو عميق بالعلم النيوتني وارتباطه بالملاحظة التجريبية، غير أنه اعتقد أن ثمة نواقص في مناهج العلم تترك مجالاً مفتوحاً للعقائد الدينية.

ويرى كانط أن حقل المعرفة العلمية ينحصر في عالم الظواهر التجريبية، أي عالم الظاهر لا عالم الواقع ونفس الأمر [الموضوعات بوصفها أشياء في ذاتها]، إذ لا يمكننا أبداً أن ندرك نفس الأمر أو الأشياء في ذاتها بمعزل عن المقولات الذهنية الخاصة. اذ أن الذهن ليس مجرد جهاز استقبال يتأثر بالواقع الموضوعي، بل إنه يتدخّل دوماً في الدفقات المشتتة للمعطيات الحسية، ويصوغها بأسلوب خاص في قالب مقولاته، ويصنفها ليفرض تلك القوالب أو المقولات أو يطبقها على المواد الحسية الخام. وعلى هذا الأساس تتشكل دائرة تدخل العلم في اطار الظواهر المحسوسة الزمانية ـ المكانية. بينما تتحد نقطة البدء للدين والشريعة في دائرة مباينة للغاية، أي في إطار «الشعور بالإلزامات الأخلاقية للإنسان».

يعتقد كانط بأن الله هو مبدأ مسلّم [أصل موضوع] للنظام الأخلاقي. والعقائد الدينية هي في أساسها مسلّمات يوجبها وعينا بالإلزام الأخلاقي، ويتطلّب وجود القوانين الأخلاقية مقنناً هو مبدأ تلك القوانين والضمان الذي تقوم عليه، كما يتطلب الفعل الأخلاقي المتواصل وجود لون من الارتباط بين الفضيلة والعاقبة الحسنة، أو



الإيمان بذلك الأمر الذي يدفعنا إلى الإيمان بموجود يتولّى الهداية والتوجيه، وهو يحقق العدالة عبر ضمانه لثواب عادل إزاء الفضيلة في حياة اخرى.

وفي ضوء هذا يرى كانط أن دائرة الدين تشمل شؤون الأخلاق والحرية الإنسانية ووجود الله والحياة الآخرة والعلاقة بين الفضيلة والثواب...الخ. وبعبارة أخرى فإن دائرة تدخّل الدين تقع في مجال العقل العملي ويتمثل جوهر الدين في الإحساس بالإلزام الأخلاقي[1].

وليس ثمة تعارض بين العلم والدين في ضوء هذا التصور الذي ابتعد عن التراث الديني عبر منح الأولوية للأخلاق. فلكل من العلم والدين مجاله ودوره الخاص، ولا يضطر الدين إلى الدفاع عن نفسه من خلال الاستعانة بالفجوات التي يعاني منها التحليل والوصف العلمي وهي آخذة في التقلص، ولا من خلال أدلة اتقان الصنع المدّعاة. ولا يوجد منافس للعلم في نطاق الظواهر التجريبية حيث تتسم قوانينه بالإطلاق الشامل، لكن دور العقائد الدينية لا يتمثّل بإشاعة التفسيرات العلمية بل في بلورة افضل وتكريس أكبر لحياة الإنسان الأخلاقية من خلال الربط بين المعرفة والحقيقة الغائية. وفي هذا اللون من التصوّر تعود دائرة المعرفة الممكنة إلى العلم الذي له كامل الحرية في اكتشاف الدائرة هذه. ويتولى الدين توجيه السلوك الأخلاقي وبلورته ومنحه طمأنينة شاملة بنحو متزايد.

وقد صرّح كانط بأنه وجد من الضروري أن يتم تجاهل العلم [المعرفة] كي تتاح الفرصة للإيمان[2].

ج ـ رد فعل التعصب الحديث

في طليعة هذا التيار يقف كارل بارت (1886 ـ 1968) الذي ترك آثاراً عظيمة على الفكر البروتستانتي في القرن العشرين، ويعتقد الاتجاه هذا بأن العلم والدين لا يختلفان في موضوعهما ومضمونهما وحسب بل إن ذلك صادق كذلك على مستوى منهجي المعرفة فيهما إلى الحد الذي تغدو فيه المقارنة بينهما دون جدوى.

ونجد طبقاً للرؤية هذه أن الدفاع عن الدين إزاء العلم لا يتيسر إلا بالفصل الكامل بين دائرتيهما ومنهجيهما، وأن أي مسألة أو موضوع نأخذه في الاعتبار يمكن معالجته في كلا الدائرتين، بل لا بد أن يكون منتمياً إلى دائرة الدين فقط أو دائرة العلم وحسب. ولذلك فإنه لا يمكن لأي منهما أن يقدّم العون للآخر.

---

(1) باربور، مصدر سابق، ص 91.

(2) م. س.ن.



يرى كارل بارت أن الله هو وجود يتباين مع عالم الطبيعة كلياً وبشكل دائم، ولا يمكن معرفته من خلال الطبيعة لكنه يتجلّى للإنسان بنفسه حين يشاء هو وحسب وحينئذ تمكن معرفته. ونلاحظ أن الانفصال والتباين يتحرك في ثلاثة مستويات:

1 ـ بين العقل الطبيعي والوحي.

2 ـ بين الله والكون.

3 ـ بين المسيح وسائر الناس.

ويعتقد الاتجاه هذا بأن الفرق بين المناهج العلمية ومنهج الإلهيات يقوم على التباين بين موضوعيهما المعرفيين، حيث تعالج الإلهيات موضوع الرب المتعالي الخفي، بينما يعالج العلم عالم المادة والطبيعة. ويختلف هذان الموضوعان عن بعضهما إلى درجة لا يمكن معها توظيف مناهج متشابهة في كلا الحقلين. وإذ تتباين الإلهيات والعلم على مستوى الموضوع والمنهج فإنه لا يمكن حصول تعارض بينهما كما لا يمكن أن يكون أحدهما عاضداً للآخر[1].

د ـ الوجودية: الدين في إطار «الوعي الإنساني»

نرى في الوجودية أن الفصل بين حقلي العلم والدين ومناهجهما ينشأ عن التقابل بين «مجال الوعي الإنساني ومجال الأشياء التي لا تمتلك الوعي والإرادة». وقد بين مارتن بوبر هذا التقابل على أفضل وجه من خلال التمييز بين لونين من العلاقة، كما يلي:

1 ـ العلاقة بين الأنا والهو، وهي علاقة بين المرء وشيء ما (ليس بشخص وغير واعٍ).

2 ـ العلاقة بين الأنا والأنت، وهي العلاقة بين شخصين.

يرى بوبر أن العلاقة بين الأنا والهو هي تصوير لعلاقتنا مع الطبيعة، وعلاقة التجربة مع الأشياء غير الواعية والجمادات من هذا القبيل كذلك، ولا يتطلب هذا اللون من العلاقة أي لون من التعايش الشامل والانفتاح المتبادل. بينما نجد في العلاقة بين الأنا والأنت أننا نضطر إلى الانفتاح والمباشرة والتوافق، أي أن العلاقة تلك تتأسس حين يوجد لون من «التفاهم»، وبالتالي لغة مشتركة بتعبير أفضل. وعلاقة الإنسان بالله (وهي الموضوع الأساسي للأديان) هي علاقة الأنا والأنت مما يتطلب لوناً من المباشرة بالروح والقلب والحب، وتتمثل دائرة الدين في الإطار هذا، حيث يتناول القضايا المتصلة بإطار الوعي الإنساني.

وتتضح أبعاد الإنسان الوجودية عبر عملية اتخاذ القرار والتعايش في صميم المعترك

---

(1) لمزيد من الاطلاع يلاحظ: ويليم هوردرن، الهيات البروتستانت، ترجمة طاطووس ميكائيليان، شركة المطبوعات العلمية والثقافية، 1368ش، ص 108 ـ 123.



الحياتي وحسب، لا من خلال الأساليب العلمية الهادئة. ولذلك يتناول الدين حاجات الإنسان ومشاكله في هذه الدائرة الخاصة فيعالج القلق واليأس وعقدة الذنب والخوف من الموت والعدمية... بينما يتحرك البحث العلمي في إطار العلاقة بين الأنا والهو حيث يقوم العلماء بدراسة هادئة للظواهر التجريبية ويتولون تحليلها وتفسيرها[1].

وفي ضوء هذا تتباين دائرتا العلم والدين وطبيعة تناول الموضوعات اضافة إلى الموضوعات ذاتها، وبالتالي تتباين مناهج البحث العلمي والديني ايضاً، ولذلك لا يمكن وقوع التعارض بين العلم والدين.

يعتقد سورن كيركگورد (1813 ـ 1855) بوصفه مؤسس الفلسفة الوجودية، حول العلاقة بين الفلسفة والمسيحية بأن الأخيرة «ليست مذهباً فلسفياً يتطلب فهمه ممارسة عقلية»، حيث لم يكن المسيح فيلسوفاً كما لم يقم الحواريون بتأسيس دائرة علمية صغيرة، ولم تطرح المسيحية بوصفها «نظاماً محدوداً أقل في أهميته وجدواه من نظام هيغل»[2].

وهو يرى أن محاولة تبرير المسيحية عقلياً هي جهد ينطوي على الخطأ ودون جدوى، لأن جهداً كهذا ينشأ عن غياب الإيمان، لأن المؤمن يستغني عن البرهان والدليل. إن أول من فتح الباب للدفاع عن دين المسيح هو يهوذا آخر في الحقيقة، وقد مارس يهوذا الخيانة بقبلة، غير أن قبلة يهوذا الآخر لم تكن تعني الخيانة بل الحماقة.

كان سورن كيركگورد في الواقع واحداً من الأنصار المروجين لاتجاه «أصالة الإيمان» والتي نجد على أساسها أن ما تمس الحاجة إليه في دائرة الدين هو «الإيمان» الذي ينطوي في ذاته على لون من «المخاطرة، والاتجاه نحو الظلام والغموض وغياب اليقين العقلاني...الخ». بينما نكون في دائرة العلم والفلسفة في صدد ممارسة التجربة والإثبات واليقين العقلاني الذي نكتسبه عبر التجربة أو البرهان العقلي.

إن الإثبات القاطع واليقيني في حقل الدين بواسطة العلم أو المنهج العقلي، ليس بممكن ولا مرغوب فيه. لأنه لو كان ممكناً لتحقق حتى الآن، وهو ليس مطلوباً لعدم انسجامه مع حقيقة الإيمان.

نجد كذلك أن كارل ياسبرز يفصل بين مجال العلم ومجالات الميتافيزيقيا والدين بشكل صريح عبر التمييز بين مستويات الوجود، ويمكن تناول الوجود عبر ثلاثة مستويات في فلسفة ياسبرز.

---

(1) يلاحظ: Carl Michalson, The Rationality of Faith (London: SCM Press 1946).

(2) جون وول وآخرون، الظاهريات والفلسفات الوجودية، ترجمة يحيى مهدوي، الخوارزمي للنشر 1372ش؟، ص 116.



1 ـ الوجود التجربي (زمانياً ومكانياً) مما يتصل بدائرة العلوم التجريبية ويكون المنهج فيه تجربياً حسياً.

2 ـ الوجود الخاص والملائم بوصفه موجوداً انضمامياً قابلاً لأن يخضع إلى دراسة تقوم على المنهج الوجودي.

3 ـ الوجود في ذاته الذي يمكن دراسته عبر الميتافيزيقا فقط. وفي موازاة هذه المراحل الثلاث يتناول ياسبرز الإنسان في مستويات ثلاثة كذلك:

الأول: الإنسان بوصفه موجوداً تجريبياً (*da - sein* أو هو هناك)[1] ويكون الإنسان في هذا المستوى شيئاً في اطار الزمان والمكان ومع سائر الأشياء التجربية، ومن هنا يدخل حيز البحث العلمي التجربي.

الثاني: الإنسان بوصفه شعوراً واعياً صرفاً في وسعه إدراك المجردات، وهو يدخل عبر هذا الجانب حيّز البحث الفلسفي والمعرفي.

الثالث: الإنسان بوصفه روحاً ونفساً تواجه حاجات ومشاكل خاصة كالقلق والخوف واليأس والوحدة ...الخ. ويتناول الدين المشاكل الإنسانية في هذا المستوى الخاص[2].

ونلاحظ على هذا الأساس أن مستويات الإنسان الوجودية متعددة، ولكل منها متطلباته وقوانينه الخاصة، ويتناول كل من العلم والفلسفة والدين مشاكل واحد من المستويات تلك، وبالتالي لا يبقى أي محور مشترك أو موضوع واحد بينهما، وهكذا لا يمكن تصور التعارض بين العلم والدين.

هـ ـ التحليل اللغوي: التوظيفات المتعددة للغة

لاحظنا فيما مر أن الوضعية انتهت إلى أن «اللغة الوحيدة التي تنطوي على مضمون معرفي» (وتلاحظ الواقع) هي لغة العلم التجربي التي ثمة سبيل إلى إثباتها أو رفضها أو دعمها تجربياً. واعتبرت اللغات الأخرى التي لم تكن تتمتع بهذه المواصفات، خالية من المضمون المعرفي والمعنى.

تنبه لودفيغ فيتغنشتاين (1889–1951) الذي أسس الوضعية المنطقية من خلال كتابه الموسوم «رسالة فلسفية ـ منطقية»، وبسرعة إلى امكانية تقديم نماذج متعددة[3]

---

(1) يعبر البعض عن ذلك بالآنية (المترجم).

(2) د. بهرام جمالبور، الإنسان والوجود. همان للنشر، 1371ش. ص 151 ـ 152. بابور، مصدر سابق، ص 282 ـ 285.

(3) يعبّر عنها باللعبة اللغوية، أي نمط استخدام اللغة (المترجم).



من خلال اللغة. وتمتلك كل من تلك النماذج قوانينها وتطبيقاتها الخاصة. ولغة العلم التجربي هي واحدة من اللغات المتنوعة المتاحة والتي تروج بين الناس، ولا يمكن أن نتخذ من اللغة تلك والقوانين التي تحكمها معياراً لسائر النماذج اللغوية.

وفي ما يلي خلاصة لآراء فيتغنشتاين حول اللغة مما جاء في كتاب «أبحاث فلسفية» وأسس لفلسفة أخرى سمِّيت «فلسفة التحليل اللغوي»، حيث تعد اليوم الاتجاه الشائع في بريطانيا وأمريكا:

1 ـ في هذا التصور الجديد لا يتمثّل معيار القضية التي تنطوي على مضمون، بالقابلية على الإثبات والرفض تجريباً. بل كان معيار ذلك أن يكون لها توظيف وتطبيق، ولذلك كان شعار فيتغنشتاين وأتباعه هو «لا تسأل عن معنى قضية، بل عليك أن تدرك توظيفها». ونجد في هذا المنهج الحديث أن اللغة تعتبر خالية من المعنى فيما لو افتقدت لتوظيف لغوي في الدائرة اللغوية، وحين لا يمكن إنجاز تطبيق لغوي خاص من خلالها. فالمعيار لانطواء القضية على معنى هو وجود إمكانية للاستخدام لا القابلية على الإثبات أو الإبطال [عبر التجربة].

2 ـ نواجه في ضوء هذه الرؤية لغات متعددة ومتنوعة (نماذج مختلفة من اللعبة اللغوية) نظير لغة العلم والفلسفة والفن... الخ. ولكل من هذه النماذج تطبيقه وتوظيفه الخاص، فلغة العلم لتحليل الظواهر التجربية، ولغة الفن لإثارة المشاعر، ولغة الدين لأجل الهداية ...الخ.

3 ـ لكل من نماذج اللعبة اللغوية هذه قوانينه ومبادئه الخاصة التي تختلف عن قوانين النماذج الأخرى ومبادئها، ولا يمكن أبداً ممارسة نقد وتقويم لنموذج لغوي معيّن عبر قوانين نموذج لغوي آخر. ولذلك لا يمكن تقييم لغة الدين مثلاً عبر الضوابط والمعايير التي تخضع لها لغة العلم (كمبدأ القابلية على الاختبار التجربي).

4 ـ لكل من نماذج اللعبة اللغوية منشأ في نمط حياتي خاص يتناسب معه. فاللعبة اللغوية العرفانية تنشأ عن نمط الحياة العرفانية، وهكذا لغة الدين التي تنشأ عن لون الحياة الدينية، وحيث إن للناس أنماطاً حياتية متنوعة، وأن كلاً منهم يعيش حياة خاصة فنحن نواجه نماذج متعدّدة ومتنوّعة من اللعبة اللغوية.

5 ـ لأجل فهم أي لعبة لغوية خاصة لا بد من استيعاب القوانين التي تحكمها بنحو جيد، لكن استيعاب بعض قوانين تلك اللعبة لا يمكن إلا من خلال الولوج إلى العالم الخاص لتلك اللغة ونمطها الحياتي. وكي نفهم لغة الدين مثلاً لا بد من الدخول في عالم المتدينين وملاحظة الكون والله والإنسان طبقاً لرؤيتهم.



ويخطئ أولئك الذين يحاولون فهم لغة الدين أو العرفان عبر ما سوى ذلك، حيث لا يمكن في المجالات هذه الاكتفاء برؤية المتفرج بل لا بد من ولوج ميدان اللعبة لأجل فهمها.

يعتقد معظم فلاسفة التحليل اللغوي تبعاً لفيتغنشتاين في موضوع العلاقة بين العلم والدين، بأنهما نشاطان متباينان بنحو كامل وجذري إلى درجة لا يتعارضان معاً كما لا يعضد أحدهما الآخر أو يدعمه، وذلك لما يلي:

أولاً: الاختلاف القائم بين لغة العلم ولغة الدين.

ثانياً: التمايز بين مجالاتهما.

ثالثاً: التباين على مستوى المنهج في اكتشاف الحقائق.

وتطالعنا من بين فلاسفة التحليل الذين قالوا بالفصل بين مجالات العلم والدين أسماء نظير «دز فيلبس»، و «وبريث ويت»، و «و. ت. ستيس» الذي يرى أن العلم يتناول الموضوعات ذات الصلة بعالم الزمان والزمانيات (أي عالم المادة بفارق يسير) بينما يتناول الدين موضوعات عالم اللازمان أو ما وراء الزمان الذي يعبر عنه بـ«الأبدية». وبعبارة اخرى فإن العلم يعالج «التجارب الزمانية والمادية» ويتولى تفسيرها بينما يتكفل الدين بمعالجة «التجارب العرفانية» ويتولّى تقديم تفسيرات صحيحة لها. ويطرح ستيس ثلاث مهمات رئيسة للدين في مستوى الأبدية الذي يمثّل نطاق الدين الخاص كما يلي:

أ ـ تحفيز التأملات العرفانية لدى الإنسان.

ب ـ تقديم تفسيرات صحيحة للتأملات العرفانية.

ج ـ تقديم موضوعات جديدة للتأملات تلك.

ويرى ستيس أن الدين والعلم لا يتباينان بلحاظ مجالاتهما وحسب بل إن للغة كل منهما ميزات خاصة. حيث إن لغة الدين ذات طابع تحفيزي تعبوي، بينما تمتاز لغة العلم بطابع توصيفي تحليلي صرف.

التمييز بين لغتي العلم والدين

حاول العديد من مفكري الغرب، ومعظمهم من فلاسفة التحليل اللغوي، معالجة مشكلة التعارض عبر التمييز بين لغتي العلم والدين، ويتوزّع أنصار هذا المنهج على عدة اتجاهات.

أ ـ راح البعض يؤكد رمزية لغة الدين مما لا تتسم به لغة العلم، ومن هؤلاء «بول تيليش».



ب ـ أكد البعض الطابع العرفي للغة الدين، بينما اعتبر لغة العلم لا عرفية ودقيقة (لغة رياضية).

ج ـ يصر البعض على انشائية لغة الدين مقابل الطابع الإخباري المحض للغة العلم.

د ـ يستند البعض إلى قابلية لغة الدين للتأويل على العكس من لغة العلم.

هـ ـ يؤكد البعض قابلية لغة العلم للإثبات أو الإبطال التجريبي على العكس من لغة الدين، وبالتالي فإن الأخيرة تعد خالية من المعنى.

لسنا هنا في صدد تفصيل كل من الاتجاهات هذه ونقدها حيث نوكل ذلك إلى مناسبة أخرى، ولكن نشير وحسب إلى أن ثمة قواسم مشتركة عدة بين لغتي العلم والدين، فنجد مثلاً أن كلاهما ذو معنى يلاحظ الواقع، ويتم في إطار توظيف النماذج والدلالات والرموز. ورغم ذلك فإن لغة الدين تتمتّع بخصائص تميزها عن لغة العلم طبقاً لما يلي:

1 ـ على خلاف لغة الدين لا تمتلك لغة العلم بنية واحدة، بمعنى أنه لا يمكن اعتبار كافة القضايا الواردة في النصوص الدينية من نوع واحد، إذ لا يمكن مثلاً تحليلها جميعاً على أساس لغة الرمز أو اعتبارها بأسرها لغة عرفية. وهكذا تطرح القضايا الدينية بلغة الرمز وبعضها الآخر بلغة عرفية وتصاغ جملة منها بشكل إخباري واخرى بلغة الإنشاء.

2 ـ إن لغة الدين تقبل التأويل إذ إن لها ظاهراً وباطناً، وفي وسعنا أن نجد وراء الظاهر العشرات من المعاني الباطنية عرفاناً وفلسفة... الخ. بينما لا معنى للتأويل الباطني في لغة العلم.

3 ـ علاوة على ما تتمتّع به لغة الدين من بعد وصفي ودلالي فإنها تنطوي كذلك على مضمون شاعري وتعبوي وفني. بينما لا ينبغي أن تتضمن لغة العلم أي جانب تعبوي وشاعري.

4ـ تتضمّن لغة الدين أساليب الكناية والمجاز والتشبيه والاستعارة...الخ، بينما لا مبرر لاستخدام ذلك في لغة العلم.

5ـ في وسع الجميع أن يفهموا لغة الدين، لكن لغة العلم تنطوي على جانب تخصصي وليس في وسع الجميع أن يستوعبوها.

التمييز بين التجربة الدينية والتفسير البشري

طبقاً لهذا الأسلوب في معالجة التعارض لا بد لنا أن نميز بين أمرين أحدهما تجربة



الأنبياء النقية عن الشوائب خلال الوحي، والآخر هو التفسير البشري لتلك التجربة فيما بعد.

حيث يمر الأنبياء خلال الوحي بتجربة قدسية طاهرة وواقعية مجردة من أي شائبة نقص أو خطأ، وهي التي تمثل جوهر الدين الأساسي مما لا يتدخل فيه أي بعد بشري. ولكن الأنبياء وبعد هذه الحالة الشهودية وهي من العلم الحضوري، ولكي يعبروا عنها ويفسروا ويقوموا بطرحها للآخرين فإنهم مضطرون إلى صياغتها في قالب المفاهيم واللغة السائدة لدى المخاطبين وبيانها في مستوى معارفهم وعلومهم، فيلجأ النبي إلى ما يلي:

1 ـ توظيف المفاهيم الحسية المحدودة السائدة.

2 ـ الاستعانة بالأمثلة والكنايات والاستعارات الشائعة آنئذ.

3 ـ الحديث بما يناسب المستوى العلمي للمخاطبين ومداركهم (مستوى المشهورات والمسلمات العلمية الرائجة في ذلك العصر).

4 ـ الحديث في مستوى يتناسب والظروف الثقافية والحياتية للمخاطبين.

ويؤدي ذلك بأسره إلى أن يستعين الأنبياء (الذين هم بشر كذلك ويعيشون [ويتأثرون] في اطار الثقافة واللغة والمستوى العلمي الخاص ذاته) بالعناصر والأدوات البشرية غير الإلهية في عملية بيان الشهود والإدراك النقي. وفي إطار ذلك كثيراً ما تتسلّل بعض العناصر التعبيرية والمعطيات غير العلمية التي كانت تسود في عصر الخطاب، إلى النص الديني وهو ما يفرز مشكلة التعارض بين العلم والدين.

وفي ضوء ذلك فإن مهمة مجددي الفكر الديني هي الحول دون حصول أي لون من التعارض بين العلم والدين من خلال تخليص الحقيقة الدينية من العناصر والمفاهيم التعبيرية والتفسيرية التي انبثقت من النمط المعرفي والثقافي والظروف الخاصة السائدة في عصر تنزيل الوحي، لأجل اكتشاف التجربة الدينية الخالصة.

يقوم أسلوب المعالجة هذا على جملة من الانطباعات الخاصة للاهوتيين المسيحيين حول الوحي والكتاب المقدس والنبوة...الخ. ورغم أن بإمكانه كما يبدو معالجة المشكلة احياناً، غير أنه اطاح بالأساس الذي يقوم عليه الوثوق بالوحي وأحاديث الأنبياء وأدى إلى شيوع لون من غياب الثقة إزاء مضمون دعوات الانبياء.

ويقع التصور هذا تماماً مقابل الرؤية الإسلامية (خاصة في المذهب الشيعي) حول الوحي وعصمة الأنبياء والإعجاز القرآني وما يتمتّع به القرآن من حصانة إزاء أي لون من التدخل البشري. وعلى تقدير أن يحقق سبيل المعالجة هذا مكاسب معينة فإنه يطالب المؤمنين بنحو صريح بدفع ضرائب باهظة.



التمييز بين جوهر الدين وأصدافه

منذ هيغل (1770—1831) راح الاهتمام يتزايد بموضوع التمييز بين جوهر الدين وأصدافه، لدى اللاهوتيين والفلاسفة. فكان هيغل يرى أن الدين ومضامينه الداخلية (الأخلاق والفقه والعقائد..) يشبه سفينة تتقاذفها الأمواج ويضطر ركابها وأصحابها أثناء ذلك إلى أن يغضوا النظر عن جملة من السلع والحمولات الأقل أهمية ويلقوا بها إلى البحر كي ينقذوا ركاب السفينة والحمولة الأكثر اهمية. وهكذا فإن سفينة الدين تواجه الأمواج المتلاطمة العلمية والفكرية والتاريخية فتضطر إلى التضحية ببعض أقسامها، وتبقى بعد ذلك عناصر الدين الحقيقية التي لا يمكن للدين أن يظل ديناً بدونها كما يمكن أو لا بد من التضحية بالعناصر الأخرى في سبيل الحفاظ عليها. وعلى سبيل المثال يرى هيغل أن الشرائع ليست عنصراً جوهرياً في الدين، بل يعد تلك الأديان ذات الشرائع الواسعة التفصيلية أدياناً لا إنسانية، بينما كان يعتبر فكرة الإله والعشق الإلهي من عناصر الدين الجوهرية.

يحاول أنصار هذا المنهج في معالجة التعارض أن ينقلوا هذا إلى المجال غير الجوهري من الدين، كي يضمنوا فيما لو أدى ذلك إلى تضحيات، عدم تأثر جوهر الدين الأساسي.

وثمة نظريات متعددة حول «الجوهر الأساسي للدين» يمكن الإشارة فيما يلي إلى بعضها:

1 ـ يلخص البعض الحقيقة التي تشترك فيها سائر الأديان في ثلاثة عناصر هي:

أ ـ الإيمان بـ «موجود متعالٍ ورب للإنسان».

ب ـ الإيمان بـ «خلود الروح».

ج ـ الالتزام بنمط معيّن من السلوك الأخلاقي.

2 ـ يرى آخرون أن جوهر الدين هو «معرفة الحق تعالى»، (القرب منه، والفناء فيه...).

3 ـ تُعد الأخلاق جوهراً للدين من قبل طائفة ثالثة.

4 ـ ويرى غيرهم أن ذلك هو الشريعة.

5 ـ يمثل تحقيق القسط والعدالة الاجتماعية في تصور البعض هدف الدين الأساسي.

6 ـ ثمة اتجاه يرى أن إلقاء الحيرة هي جوهر الدين (والمراد طبعاً هو الحيرة العرفانية، لا حيرة الجهل).



7 ـ وثمة اتجاه آخر يجد أن هدف الدين الأساسي هو «تعزيز أسس الأخلاق الاجتماعية».

8 ـ ويرى سواهم أن ذلك الهدف يتمثل «في معالجة ازمات الإنسان روحياً ونفسياً».

على أساس كل من هذه الاتجاهات فإن سائر عناصر الدين الأخرى تكتسب وصف المقدمات والشروط، أو أنها تعتبر عناصر ثانوية قليلة الأهمية. فالذي يعتقد مثلاً بأن حقيقة الدين هي «تعزيز أسس الأخلاق الاجتماعية» سيرى أن الجوانب العقيدية والتاريخية... الخ، هي أدوات لتحقيق ذلك الهدف النهائي، وسيدخل في دائرة الأدوات تلك الاعتقاد بالله واليوم الآخر والثواب والعقاب ايضاً.

وثمة ملاحظتان جديرتان بالاهتمام هنا:

الأولى: ما هي الوسيلة التي نستعين بها في تمييزنا لعناصر الدين الجوهرية عن عناصره الثانوية وما هو معيار ذلك؟ وهل يمكن بعبارة اخرى تحديد ذلك عبر الرجوع إلى النصوص الدينية (بنية الدين الداخلية)، وهل في وسعنا اكتشاف دخول قضية ما في جوهر الدين فيما إذا كان هنالك ذكر مكرر لها مع تأكيد يعكس اهمية ذلك في الكتب المقدسة؟ ام أن هذا يتأتى عبر الأدوات غير الدينية (العقل والعلوم البشرية)؟.

الثانية: على فرض توفّر معيار محدّد للتميز بين الجوهر والأصداف فإننا على أية حال نجد أن العناصر التي ستعد من الأصداف ورغم انها تنطوي على اهمية اقل، قد عدت جزءًا من الدين، وأن إهمالها في دائرة التعارض يعني إهمالاً لقسم من الدين. وبعبارة اخرى فإن هذا الأسلوب وبدلاً من أن يعالج مشكلة التعارض راح يغيّر شكل القضية عبر إسقاطه لأحد طرفي التعارض وهو عملياً يرفع موضوع ذلك التعارض عبر إهمال جملة من أقسام الدين.

الذرائعية في العلم

تعني الذرائعية «*Instrumentalism*» في العلم «إنكار الحكاية عن الواقع في النظريات العلمية». وتستند هذه الرؤية إلى ميزتين للعلم:

أ ـ النظريات العلمية غير حاكية عن الواقع وهي لا تقدّم لنا صورة عن العالم الخارجي كما هو عليه.

ب ـ تزودنا هذه النظريات بأدوات مفيدة للسيطرة على الطبيعة واستغلالها بشكل أكبر.

نجد في هذا اللون من التصور أنه تم غض النظر عن ميزة «الصدق» في القضايا



العلمية بينما راح يؤكد على «فائدتها وعمليتها». فيعتبر العلم «أسطورة مفيدة» لم تأتِ لحكاية الواقع الموضوعي (كما هو حقاً) كما لا يجب علينا أن ننتظر منها ذلك.

وقد طرحت «الذرائعية العلمية» قديماً من قبل بعض الزعامات الكنسية (سياندرو بلارمين) وحديثاً أيضًا في الفيزياء من قبل فيزيائيين كبار نظير «دوهم» و«ماخ» و«بوانكاريه» و«شرودنغر» ...الخ.

كتب أندرياس سياندر (1498 ـ 1552) اللاهوتي الألماني اللوثري النـزعة، مقدمة لكتاب كوبرنيكوس (حول حركة الأجرام السماوية)، وأدى ذلك إلى جعل الكتاب خارج قائمة الكتب الممنوعة طيلة قرن من الزمن. وخلاصة ما كتبه سياندر هناك تتمثّل بما يلي:

1ـ لا ينبغي اعتبار آراء كوبرنيكوس «بمنـزلة حقيقة تحكي الواقع وتلاحظه بل لا بد من اعتبارها مجرد «فرضية من فرضيات العلم».

2ـ تتولّى الفرضيات مهمة التخمين وتنظيم الأرصاد الفلكية وتحليلها دون بيان الواقع كما هو عليه.

وكان يعتقد أننا نحتاج في عالم الفرضيات إلى أدوات تتيح لنا التخمين والتنظيم وتحليل الظواهر الطبيعية، ولذلك فليس من الضروري أن تكون الفرضية محتملة للصدق فضلاً عن أن تكون يقينية. فالمهم هنا ليس هو صدق القضية أو كذبها بل كونها نافعة أو غير نافعة[1].

ومن العلماء الذين اصروا على هذه الرؤية في الفيزياء الحديثة، عالم الفيزياء ومؤرخ العلم الفرنسي بيير دوهم والذي كان كاثوليكياً مؤمناً راح يفتي ضد غاليليو في المواجهة التي حصلت بين الأخير والكنيسة.

اعتقد دوهم بأن غاليليو لم يستوعب حقاً ماهية علم الفلك الحديث ولا القديم (وماهية العلم الحديث بعامة). وكان يدّعي أيضًا أن علماء في الفيزياء الفلكية نظير بطليموس لم يكونوا يعتبروه نظرياتهم سوى «أداة مناسبة لتخمين حركة الأجرام السماوية وحسابها»، ويحملون تصوراً ذرائعياً إزاء ما يطرحونه من نظريات. ولذلك لم يكن مهماً لديهم أن أجراماً سماوية (كتلك التي أشاروا إليها) موجودة حقاً أم لا. أو ما هي حقيقتها على فرض انها موجودة. بل كان الأمر المهم بالنسبة إليهم هو «تنظيم الحسابات والتخمينات الفلكية» فقط.

وعلى هذا الأساس لن تكون الفيزياء الفلكية لوحدها أداة للحساب والتخمين

---

(1) آرثر كوستلر، مصدر سابق، ص 189.



والسيطرة على ظواهر الطبيعة، بل يشمل ذلك أيضًا فيزياء الأرض وسائر العلوم التجربية.

لكن غاليليو لم يطرح فكرة كهذه بل أصر على أن الفيزياء بعامة هي صورة مطابقة للواقع، ونجد أن هذه الرؤية الواقعية حيال الفلك الحديث هي التي أدت إلى التعارض بين العلم والدين[1].

يورد دوهم ثلاثة أدلة على تمسكه بالذرائعية العلمية كما يلي:

1 ـ لا يمكن تفسير تاريخ تحولات الفيزياء خلال عدة قرون إلا عبر رؤية ذرائعية، حيث ندرك بأدنى ملاحظة عدم صلاحية الرؤية الواقعية لذلك.

2 ـ وجود «المفاهيم النظرية[2]» في نظريات العلم. إذ ليست هذه المفاهيم حاكية عن واقع خارجي بل هي ادوات مناسبة للتعبير والتخمين والحساب والقضايا التجربية.

3 ـ توظيف لغة الرياضيات في الفيزياء حيث إن الرياضيات اداة مناسبة يمكن من خلالها بيان مفهوم واحد بطرق مختلفة فيمكن مثلاً التعبير عن العدد (2) بصور مختلفة مثل $2=6/3= 100log = (sin\ 2a + cos\ 2a)2$.

فتتيح لنا لغة الرياضيات أن نقدم اوصافاً وتعابير متنوعة للواقع أو الحقيقة الواحدة التي يتم تبيينها عبر ادوات متعددة. وخلاصة ما يقرره دوهم أن الفيزياء التي تتضمّن مفاهيم نظرية وتوظف أداة الرياضيات، وحين نلاحظ مسار التحول والتغير في نظرياتها، هي علم أداتي يتيح لنا الهيمنة على الطبيعة بشكل أفضل.

وقد اعترض جملة من علماء الفيزياء مثل روي على دوهم قائلين انه ضحّى بالعلم في سبيل الدين واتخذ موقفاً في العلم ينتهي أخيراً لصالح الدين. غير أن دوهم اعتقد بأنه توصّل لذلك في الثرموديناميك، حيث كان يردد «إننا نحن الذين نصنع حقيقة الثرموديناميك».

الذرائعية في الدين

يعتقد أتباع هذا الاتجاه أن مجموعة القضايا الدينية تمثل «أسطورة نافعة» ذات

---

(1) تلاحظ مقالة بيير دوهم «فيزياء المؤمنين» في كتاب: ما هو العلم، ما هي الفلسفة؟د.عبد الكريم سروش.

(2) * المراد بالمفاهيم النظرية تلك التي لا يوجد إزاءها مصداق خارجي مباشر كالذرة والطاقة والإنتروبيا... ولا يمكن ملاحظتها حسياً وتجربتها (مقابل المفاهيم المحسوسة التي يمكن مشاهدتها).



توظيف اخلاقي ـ اجتماعي وهي أداة لتحقيق غاية أخرى مثل: تعزيز الأخلاق الاجتماعية، معالجة الأزمات الروحية... الخ.

عمد هذا الاتجاه الذرائعي إلى معالجة تعارض العلم والدين عبر تجريد النصوص الدينية من ميزة «الحكاية عن الواقع» وتبديل النصوص تلك إلى قصص نافعة. وهكذا تتحول فكرة اليوم الآخر (المعاد) والعقاب والثواب إلى أساطير وقصص نافعة لا بد منها لتأسيس الأخلاق في المجتمع وتعزيزها، وأن علينا التنبّه إلى المعطيات الفردية والاجتماعية لهذه القصص والحكايات! دون صحتها وخطأها.

وبعبارة، أخرى، لا بد أن نلاحظ التبعات التي يتركها غياب الإيمان بالله واليوم الآخر... أو عدم الاعتقاد بوجود رقيب داخلي على الإنسان. ونلاحظ أي خطر عظيم يهدّد الحالة الأخلاقية في المجتمع!

ومن جملة أتباع هذا الاتجاه الذرائعي في تفسير الدين يطالعنا الفيلسوف والفيزيائي الإنجليزي ر. ب. بريث ويت، الذي كتب مقالاً في الخمسينات بعنوان «آراء باحث تجربي حول ماهية الإيمان الديني[1]»، ولاقى اهتماماً كبيراً وأصبح من المراجع الشهيرة في فلسفة الدين رغم حجمه الصغير نسبياً. وقد أصر بريث فيه على ما يلي:

أولاً: أن النصوص الدينية تمتلك معنى ومضموناً لأنها ذات استخدامات خاصة، ونجد طبقاً لرأي فيتغنشتاين أن كل لغة يتم استخدامها في الإطار اللغوي هي لغة ذات معنى.

ثانياً: أن لغة الدين مثل لغة الأخلاق (أي أنها ذات مضمون انشائي. فقولنا: إن الله عشق. يعني: ينبغي أن تعيشوا الحياة كعشاق).

ثالثاً: لا بد من ملاحقة معطيات النص الديني أكثر من الاهتمام بإثبات مضامينه.

رابعاً: يتمثّل المعطى الأصلي للنص الديني في تأسيس لون من الشعور بالالتزام بنمط عام من السلوك الأخلاقي في الحياة ودعوة الآخرين إلى ذلك.

يرى بريث ويت أن الدين ينطوي على قصص رفيعة وجذابة تحاول إشاعة نمط خاص من الحياة، عبر التأثير النفسي الذي تمارسه إزاء المخاطبين وروحهم وخيالهم. وهو يقول: «اعتقد أن المرء لا يكون مسيحياً حقاً إلا إذا كان في صدد أن يقيم حياته في ضوء اصول الأخلاق المسيحية ويربط عزمه هذا بالتدبر في القصص

---

(1) يلاحظ:

R. B. Braith Waite, An Empricist's View of the Nature of Religiouse Belife (cambrighe:1955).



المسيحي. ولكنه ليس ملزماً أن يؤمن بواقعية القضايا التجريبية التي تضمنتها القصص تلك»[1].

ثمة تباين شديد بين تفسير بريث ويت للقضايا الدينية (كأساطير نافعة) والتصور السائد في عرف المؤمنين. وهو على صواب في قولـه إن العقائد الدينية تؤدي إلى حصول تحول في النمط الحياتي للناس وتغيّر توجهاتهم العامة، غير أنه أخفق في تفسير سبب ذلك التحول. حيث أن ذلك لا يتمثل في التأثير النفسي والتخيلي بل يتجلّى في الإيمان بصدق المعتقدات تلك. إذ لو كان المؤمنون لا يرون في تلك التي سماها بالقصص، امراً واقعياً ويعتبرونها مجرد أسطورة، فكيف أتيح لها أن تكون منشأ لتحول عظيم كهذا في سائر الأبعاد الوجودية للإنسان؟ وكيف يمكن للإنسان العاقل أن يخضع لتأثير قصة بنحو عميق ولمدة طويلة بينما هو منتبه إلى كونها أسطورة إلى الدرجة التي أقام حياته معها على أساس تلك الأسطورة المزيفة الخيالية وهو مستعد احياناً لأن يضحي بحياته في سبيلها؟!.

ولا نريد هنا أن ننكر العوامل الفنية والتخييلية لدى المخاطبين، لكن المقصود أن هذه القصص كانت مجردة عن أي لون من الواقعية فكيف لها أن تمتلك ذلك التأثير العميق والشامل طيلة قرون متمادية؟.

اضافة إلى أن التعريف الذي قدمه بريث ويت للغة الدين لا يشمل إلا قسماً محدوداً من القضايا الدينية، وكما يقول جون هيك فإن «القصص المسيحية التي يشير إليها بريث ويت في محاضراته، تقع على أنواع متعددة منطقياً. حيث تشمل روايات تاريخية محضة حول حياة عيسى المسيح، وتعابير أسطورية، والإيمان بالخلق ويوم القيامة والإيمان بالله. ومن بين هذه الأقسام لا يدخل في مفهوم بريث لـ«القصة» سوى النوع الأخير.

---

(1) م. ن. ص 191.



مدخل إلى

مقاربة إسلامية حديثة للتوحيد

د.عبد المجيد الشرفي

ترجمة: د. نادر حمامي




مكتبة
الفكر الجديد

تعترضنا حين نريد الحديث عن التوحيد الإسلامي صعوبة أولى، فهل هو التوحيد اليهودي- المسيحي نفسه؟ وهذا السؤال يُطرح من جهتين: فمن جهة أولى يرفض كثير من المسلمين في الواقع، وبشكل قطعيّ اعتبار إله اليهود العرقيّ، وثالث الثلاثة، إله المسيحيّين، أن يكون كلاهما الإله الواحد الذي يؤمنون به. وفي الجهة المقابلة فإنّ كثيرًا من المسيحيّين بالخصوص يعترضون على المسلمين بالقول: إنّ الله باعتباره إلهًا خاصًّا بالإسلام فهو مختلف عن إله الكتاب المقدّس.

على هذا الصعيد فإنّ الحجج العقائديّة والإيمانيّة والجداليّة غير مجدية، وهي لا تقنع غير المقتنعين بعدُ بمثل تلك الحجج. والمقاربة الصالحة الوحيدة هي تلك التي تجمع المعطيات التاريخيّة وتحلّلها وتقارنها، وتستخلص منها النتائج التي تفرض نفسها، دون أن تحكم مسبقًا بأنّ الله هو كائن ظهر للناس منذ بداية الحضور البشري على الأرض، أو في فترة معينة من التاريخ بواسطة أشخاص أفذاذٍ مهمّتهم نقل تعاليمه، أو هو فقط «فكرة عبقريّة لامعة ومغرية» نشأت في ذهن الإنسان خلال التاريخ «بدون حقيقة أخرى أو قيمة بإمكان الأحاسيس أن تزرعها فينا»[1]. وهذا كلّه باستدعاء «مفتاح التعاطف» الذي يسمح، بحسب عبارة جون بوتيرو (Jean Bottéro)، بولوج «هذه الغرفة الموصدة»، و«هذا الجانب الهائل من حياتنا حيث تتدخّل وتتحكّم مشاعرنا»[2].

تؤكّد التعاليم الإسلاميّة أنّ الإيمان بإله، بإله واحد، موجود منذ الأزل، وأنّ الأنبياء بداية من آدم ونوح، مرورا بإبراهيم وموسى وعيسى، ووصولا إلى محمّد، لم يكن لهم من دور سوى نقل هذه العقيدة الّتي فُطِر عليها الإنسان إلى البشريّة وتباعًا إلى أقوامهم. غير أنّ النّاس في الفترات الفاصلة بين الأنبياء يبتعدون عن هذه العقيدة الفطريّة، ويشركون بالله آلهة أخرى. ومن هنا كانت ضرورة التذكير المستمرّ، والخوارق الّتي يأتي بها الرسل المتتابعون لإقناع المتلقّين العصاة بصدق رسالتهم، ثمّ يأتي آخر

---

(1) Jean Bottéro، Naissance de Dieu. La Bible et l'historien، Paris، Gallimard، Coll. Folio histoire، 1992، p 15.

(2) المرجع السابق نفسه.



الأنبياء، منزوع الخوارق وهذا مقصود، ليذكّر لآخر مرّة بما دعا إليه الأنبياء السابقون، وليترك للإنسان الحريّة المطلقة فيما يعتقد، وفي ما لا يعتقد.

لا تسمح لنا معارفنا التاريخيّة الراهنة بالتأكّد من وجود التوحيد الخالص قبل الألفيّة السابقة لعصرنا الحالي تقريبًا، وبالتالي فإنّ تاريخ ظهور التوحيد الخالص مضبوط، وهو قريب العهد نسبيًا. وحتّى صور إبراهيم وموسى الضبابيّة ليست سوى انعكاسات لأساطير مؤسِّسَة. ثمّ إنّ المختصّين في تاريخ الكتاب المقدّس يعتبرون أنّ الحلقات الثلاث لإبراهيم ويعقوب وموسى في العهد القديم لم تظهر في هذا الترتيب الزمني، بل على نقيض ذلك، فإنّ حلقة يعقوب هي الأقدم، تعقبها حلقة موسى، وحلقة إبراهيم هي المتأخّرة، وكلّ منهم ينحدر من وسط معيّن، وله في الأصل وظيفة خاصّة؛ قبليّة وكهنوتيّة أو مسكونيّة[1]. وإذا كان هذا صحيحًا، وله حظوظ كبيرة في أن يكون صحيحا على الأقلّ في خطوطه الكبرى، فإنّ مسلم اليوم الّذي يأخذ على محمل الجدّ مكاسب المعرفة التاريخية الراهنة، سيواجه مشكلا حقيقيًا عليه أن يلتمس الحلّ المناسب له، وهو: كيف يمكن التوفيق، بغضّ النظر عن الآراء الكلاميّة اللاحقة، بين التأكيدات القرآنية المتكرّرة والصريحة حول أصول التوحيد الموغلة في القدم، قدم الإنسان نفسه من ناحية، والنتائج شبه المجمع عليها التي انتهى إليها المؤرّخون في شأن الأصول ذاتها، وقد ثبت ظهورها في أوضاع تاريخية متأخّرة، وفي أماكن محدودة جغرافيًّا من ناحية أخرى؟

هناك إجابة أولى ينبغي استبعادها للوهلة الأولى، لأنّها لا تنسجم مع وضعيّة ينخرط فيها المؤمن، طوعًا أو كرهًا، إذا رغب في عدم الإعراض عن لغة عصره. وهذه الإجابة تتلخّص في القول إنّ القرآن يشمل العلم الإلهي الذي لا يأتيه الباطل، في حين أنّ العلم التاريخي يتسرّب إليه الخطأ، ولذلك لا يمكن الثقة بهذا العلم. وتجدر ملاحظة أنّ هذا الموقف هو الغالب في العالم الإسلامي. وفي الواقع فإنّ «رجال الدين» الذين يدعون إليه قليلا ما تكون لهم معرفة مباشرة وعلميّة بالبحوث في هذا المجال، وما يرفضونه ما هو إلاّ أصداء في الغالب، منحرفة وجزئيّة، بل مشوّهة. وكانت لأسلافهم في العصور الزاهية للثقافة والحضارة الإسلاميتين مواقف أقلّ تشدّدا، فكثير منهم سجّل بوفاء الاختلافات بين المعطى الموحى به، ومعطيات العلم في زمانهم، واكتفوا بشكل ما، بترك القضيّة معلّقة نظرا إلى العجز عن التوفيق بين العقل والوحي.

وفي مقابل الإجابة الأولى هناك موقف يمكن وصفه عموما بالوضعانيّ، والإيمان

---

(1) راجع في هذه المسألة: Albert de Pury، «Le choix de l'ancêtre في عبدالمجيد الشرفي (إشراف)، في الشأن الديني، كلية الآداب بمنوبة (تونس)، 2005.



بالعلم فيه يستبعد الإيمان بتعاليم الوحي، وينتهي في الواقع إلى النفي الكلّي والمطلق للتوحيد باعتباره وهما ينبغي التحرّر منه، ومرحلة يجب تجاوزها. وإذا كان بعض الأشخاص أو بعض الجماعات يكتفي بلا أدريّة هادئة، فإنّ أشخاصًا أو جماعات آخرين يتبنّون نضالًا حركيًّا معاديًا للدين، بل عنيف، ولكن قليلون هم من يستخلصون النتائج المنطقيّة من هذا الخيار، ممّا يؤدّي إلى إيمان عدد مهمّ منهم بالشيء ونقيضه، وفي أقصى الحالات إلى موقف انفصاميّ يهدم توازنهم الذهني والنفسي، مع انحرافات دراماتيكيّة وكارثيّة في المستوى الاجتماعيّ.

كلا الحلّين هما النتيجتان اللتان كان ينبغي توقّعهما حصيلةً لتصوّر الوحي الذي بادر المتكلّمون بصياغته وفرضه، معتبرين أنّ من شمائل الأنبياء، وخاصّة نبيّ الإسلام، دورهم السلبيّ في نقل الكتابات المقدّسة المطابقة تماما وبالكليّة لكلام الله. وقد بنيت على هذا الاعتقاد نظريّة كاملة في استحالة محاكاة أسلوب القرآن وشكله بصورة عامّة. ولئن كان من البديهي أن يلحّ القرآن على مصدره الإلهي، فإنّه لم ينف بعده الإنسانيّ، إذ أنّه يصرّح أيضا أنّه «بلسان عربيّ» (النحل: 103؛ الشعراء: 195؛ الأحقاف: 12)، أي إنّه إذن بلغة بشريّة. ويذكر القرآن حرفيّا أنّه «نزل على قلب» النبيّ (البقرة: 97؛ الشعراء: 194)، وهذه استعارة تبيّن بوضوح أنّ محمّدا قد تلقّى رسالة إلهيّة صاغها هو بنفسه بوفاء. وفي آيتين أخريين (مريم: 97؛ الدخان: 58) تمّ تأكيد أنّه لم يكن من الممكن الاطّلاع على القرآن إلاّ بفضل «لسان النبيّ»، وهذا لا يقصي على الأقلّ، دوره الفاعل في بلورة الرسالة الّتي يؤدّيها. وبالإضافة إلى ذلك فإنّ فعل «أوحى» نفسه استعمل للرسالة المحمّديّة تماما مثلما استعمل للرسالات السابقة، بل حتّى لإعلام أشخاص آخرين وكائنات أخرى مختلفين مثل حواريي عيسى (المائدة: 111)، وأمّ موسى (طه: 38)، والملائكة (الأنفال: 12)، والنحل (النحل: 68).

من الضروريّ بالنسبة إلى المؤمن إذن أن يكتشف طريقًا آخر، ويغامر بتفسير مختلف لا يعارض التعاليم الدينيّة، ولا يتنافى مع البحث التاريخي. صحيح أنّ المهمّة ليست سهلة، ولكن مع ذلك فإنّ المسلم النبيه اليوم لا يجب أن يرفع رأيه الشخصي إلى مستوى القطعيّات الدغمائيّة كما في الماضي، فحتّى مع أخذه كلّ الاحتياطات، والتأكّد لدى الأكفاء ولدى المجموعة العلمية بصورة عامّة من جدّيّة بحثه، فإنّ رأيه لا يلزمه في نهاية المطاف إلاّ هو، ومن أرادوا عن طواعية، قلّ عددهم أو كثر، أن يمنحوه الثقة في أطروحاته التي يقدّمها. ولكن ما سينقصه فعلًا، على الرغم من كلّ شيء، هو سلطة التراث ورموزه الاعتبارية التي تكون أحكامها، نتيجة لمناهج التعليم ومحتواه، مسلّما بها لدى المؤمنين في أمعظم الأحيان، مهما كانت قيمتها وأهميّتها. وهي منزلة



اكتسبتها نظرا إلى قدمها، وإلى تقديم نفسها على أنّها المعبّرة عن الحقيقة المطلقة، لا كما هي في الواقع، أي لا على أنّها تأويلات بشريّة يتسرّب إليها الخطأ، وواقعة تحت شتّى المؤثّرات، حيث الظروف الثقافيّة وآفاق العصر الذهنيّة بالخصوص هي المحدّدة.

يمثّل وعي الإنسان الحديث بحدوده وبمختلف العوامل الّتي من شأنها خلخلة أحكامه خطوة كبيرة بالمقارنة مع أجيال الماضي، ولذلك فهو يجرُؤُ بكلّ تواضع على الابتعاد عن الحلول السهلة، معتبرا أنّ الخطاب القرآني قابل لتأويل آخر غير الّذي كرّسته التعاليم الإسلاميّة السائدة حول الله والتوحيد.

لا يتصوّر مفسّرو القرآن القدامى وممثّلو المدارس الكلاميّة الإسلاميّة آدمَ، ولا يتحدّثون عنه إلاّ على أنّه شخصيّة تاريخيّة وُجدت حقيقةً عند بدء الخلق. وقد أطنبت المصنّفات الأولى في مجال التفسير وعلم الكلام الّتي دشّنت البحث في هذه «الشخصيّة» ودفعت نحوه، في النبش في العهد القديم، وكذلك في الأدبيّات اليهوديّة - المسيحيّة الشفويّة الدائرة على ما تعلّق بقصص العهد القديم حول الإنسان الأوّل. وبطبيعة الحال، فإنّه لا يمكن نقد هذا التمشّي، إذِ القرآن ضنين بالتفاصيل حول التواريخ والأماكن ودقائق الأحداث الّتي يثيرها، ولم يكن أمام المسلمين سوى اللجوء إلى المصادر المتاحة لديهم في عصرهم لملء «الفراغات» التي تركتها النصوص القرآنيّة في هذا الموضوع وفي غيره، وتلك المصادر هي أساسًا المعطيات الكتابية والأدبيّات الحافّة بها.

ولكننا اليوم قادرون، بفضل التقدّم المذهل الّذي حقّقته المعرفة العلميّة (الفيزياء الفلكيّة، وعلم المتحجّرات... إلخ)، على الانتباه إلى حقيقة آدم الذي لا يمثّل سوى صورة ميثيّة شكّلتها المخيّلة الإنسانيّة في فترة معيّنة من تاريخ الشرق الأدنى حتّى تقدّم تفسيرا لأصول الإنسان، ومنافسة تفسيرات أخرى هي بدورها ميثيّة كانت متداولة في بلاد الرافدين وفي بلاد الإغريق أو في مناطق أخرى قاصية.

وبغضّ النظر عن عمر الكون، الّذي يخلط في الأسطورة عمر الأرض بعمر الإنسان، ويقدّره العلماء المعاصرون بمليارات السنين، فإنّ الفارق شاسع جدّا بين بضعة آلاف السنين، التي من المفترض أن تفصلنا عن ظهور الحياة البشريّة على الأرض بحسب العهد القديم، والذي تابعه لمدّة قرون كلّ مؤرّخي العهد الساميّ والتوحيدي من جهة، وملايين السنين التي هي الآن وحدة قياس الظاهرة نفسها من جهة أخرى. وعلى أيّ حال، فإنّ هذا الفارق لا يدعو المؤمن إلى البحث عن مقاربة أخرى للنصوص المقدّسة فحسب، بل يفرض عليه صراحة عدم التمسّك بحرفيّة النصوص للذهاب إلى ما هو



أبعد من معناها الظاهر. وخلافًا لذلك، فإنّ مصداقيّة الكلام الإلهيّ ستصبح محلّ طعن جذريّ.

وتبعًا لهذا فإنّ آدم، إذا ما قبلنا التعاليم الكتابيّة بفهمها في ضوء المعطيات العلميّة، لا يمكن أن يكون إلاّ رمز الجنس البشري، حين تخطّى المراحل التي كان فيها متماثلًا مع بقيّة الأجناس الحيوانيّة وذلك في مرحلة معيّنة أرقى، حين وصل إلى منزلة أهّله لها وعيه بحقيقة وجوده وحدوده، وذلك بفضل تطوّر قدراته الذهنيّة الّتي وفّرت له، من ضمن ما وفّرت، القدرة على إعمال عقله، ومكّنته من التمييز الجوهريّ بين الخير والشرّ. والحاصل إنّ آدم هو الإنسان المدرك، والإنسانيّة مختصّة بالعقل في مقابل مملكة الحيوان التي لا تعيش إلاّ على الغرائز.

ولكن، مهما كان رأينا في المسألة التي انطلقنا منها، أي إلهام التوحيد إلى آدم، فإنّها تبقى مسألة مطروحة، فلدينا اليوم يقين بأنّ الإيمان بإله واحد لم يظهر إلاّ في زمن متأخّر تاريخيًّا، بل إنّه كان مقصورًا جغرافيًّا أيضًا على عدد من المجموعات البشريّة في الشرق الأدنى والشرق الأوسط، وهذا عدد محدود مقارنة بشعوب بأكملها أكثر عددًا نسبيًا طوّرت حضارات مزدهرة وتفوّقت ثقافيًّا وتقنيًّا، مثل الشعوب الصينيّة أو الهنديّة أو الإفريقيّة أو الأوروبيّة لذلك العهد، دون اعتبار سكّان أستراليا الأصليّين أو هنود الأمريكتين الّذين لم يتمّ التشكيك في وجودهم منذ بضعة قرون فقط.

وكما نعلم فإنّ ديانة، أو بالأحرى ديانات، كلّ هذه الشعوب لم تكن أشكالا مخصوصة من التوحيد أو تنويعات منه، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى الاتّجاهات المختلفة داخل اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام، أو حتّى مثل ما هو أمر الزرادشتيّة والمانويّة. وحتّى نقصر الحديث عن العقائد الأكثر انتشارا، فإنّ البوذيّة والهندوسيّة تمثّلان فلسفتين أو ديانتين روحانيّتين، إن شئنا، ولكنّهما ليستا من الديانات النبويّة مطلقا. ولكن هل من الممكن، على الرغم من ذلك القول بغياب كلّيّ لمفهوم التعالي لدى معتنقيهما؟ صحيح أنّ أشكال التعبير فيهما غير مألوفة عند أهل التوحيد، ولكن ذلك لا يمنع بالضرورة حضور مفهوم التعالي لدى معتنقيهما. يقول أحد العارفين البارزين بالهندوسيّة في مسألة موقف الهندوس من الاختلافات بين أديانهم: «إنّه من السذاجة في نظرهم الإغراق في النظر في هذه الاختلافات، وإلحاح كلّ طرف على تفوّق معرفته، وتشبّث كلّ واحد باعتبار ديانته حقّا، وديانة غيره باطلا. إنّ ذلك يعني التغافل عن أنّ تعدّد الأديان أمر ضروريّ لتمكين أفراد لهم احتياجات مختلفة وليسوا على الدرجة نفسها من التطوّر الديني، من أن يجدوا سبيلهم، ومنفذهم الخاصّ إلى الألوهة. وعلاوة على ذلك، فإنّه لا وجود لتنوّع إلاّ في الظاهر. فحسب تصوّر



الهندوس، فإنّنا نجد وراء هذا التنوّع وحدة مقصودة جامعة، إذ أنّ كلّ أشكال الدين المختلفة تسعى إلى أن تُعبّد للإنسان طريقا نحو الألوهة (أو الحقيقة المطلقة، أو المطلق)، والخلاص، مهما كانت التصوّرات التي نقدّمها لهذه المفاهيم»[1].

ولمّا كان الأمر على هذا الحال، فإنّ التوحيد متجذّر في أعماق كلّ إنسان، وهو، بشكل ما، فطريّ، ويجد تمظهره في الحاجة إلى المفارق، وهي حاجة جُبل عليها شعور الإنسان الأكثر عمقًا. وبهذا المعنى تكون الرسالات النبويّة المتتابعة تَذْكِرة بهذه الحقيقة الأنطولوجيّة، ودعوة إلى تطهير عبادة الله. وبهذا المعنى أيضا نسب القرآن إلى إبراهيم صفة المسلم، وتعني حرفيّا الخاضع، وهي صفة تبدو للوهلة الأولى فاقدة للمعنى، فإبراهيم مسلم لا بصفته معتنقًا الدين الّذي دعا إليه محمّد، ولكن بصفته مؤمنا بتلك الحقيقة الجوهريّة الّتي جاء الأنبياء كلهم لتأكيدها، كلّ بطريقته بواسطة شريعة، أو طريق[2] معيّن، آخذا في الاعتبار الظروف التاريخيّة الّتي وُجِدَ فيها بطبيعة الحال.

من ناحية أخرى، فإنّه في تاريخ الأديان لا يقتصر الأمر على دور الأنبياء المؤسّسين، فهناك دور رجال الدين والمتكلّمين وغيرهم من «المتصرّفين في المقدّس» على حدّ عبارة علماء الاجتماع. فأولئك يعطون لأنفسهم مهمّة ترجمة الرسالات النبويّة إلى وصفات تحكم بالإيمان أو الكفر، ويتعسّفون في إعلان أنفسهم بوثوق بأنّهم مفسّرون أوفياء لتلك الرسالات. وفي الواقع، فإنّ الأمر بالنسبة إليهم يتعلّق بعقلنة خطابات صيغت بألفاظ استعاريّة ومجازيّة تصل حدّ التناقض وتنظيرها، علما أنّ الكلام البشريّ محدود، وأنّ الحقيقة الّتي يعلنونها مركّبة ولا متناهية. وهذا ما يفسّر، في جزء منه، أنّ التصوّرات العقائديّة حول الله، مثلها مثل كلّ إيمان أو رجاء أو عواطف إنسانيّة، تحمل قدرا كبيرا من الإسقاط. ولكن أليس اعتبار الدين مجرّد إسقاط إقرارا مجانيّا، ذلك أنّه يفترض غياب حقيقة مطلقة أصليّة، وهذا ما عجز العقل المحض عن إثباته؟

لقد تمّ تمثّل الله على صورة الإنسان، لا الإنسان الواقعيّ بضعفه وحدوده، بل الإنسان الأرقى أو الإنسان الكامل، القدير العليم. ولم يصبح الله ذلك الكائن الأوحد والمتعالي والخالق الذي لا يشبه البتّة مخلوقاته، إلاّ بصفة تدريجيّة. وكان للاعتقاد بالوحدانيّة والتعالي نتيجتان على غاية من الأهميّة:

---

(1) Heinrich von Stietencron، in Hans Küng، Le christianisme et les religions du monde، Paris، Seuil 1986، p 206.(التشديد منّا)

(2) هذا هو المعنى الأصليّ لكلمة «شريعة» في القرآن، وكما حدّدتها القواميس العربيّة الكلاسيكيّة، وقد تمّت مماهاتها بتعسّف في الأدبيّات الإسلامويّة المعاصرة، وفي الفقه والتشريع، وفي القانون الإسلامي، وهو بشري على الرغم من ادّعاء امتلاكه سلطة مقدّسة.



تتمثّل النتيجة الأولى في أنّ التقوى أصبحت موجّهة نحو الخارج، في حين أنّ التقوى الروحيّة تصقل الحالات المفضية إلى طرق المعرفة والخلاص، والتقوى النبويّة تتميّز بجهود مضنية، بل انفعاليّة، حتّى تحقّق أعمالا ومُثلا وأهدافا محدّدة.

أمّا النتيجة الثانية فتتمثّل في تخليق الدين. وفي الحقيقة، بعد أن أعيدت العقائد في إطار الأديان الكونيّة إلى العالم الماورائيّ، وخاصّة بواسطة القرابين، ها أنّ السلوك القويم والمستقيم أصبح مندرجا ضمن السلوك الديني، وغدت مختلف تصرّفات الإنسان طامحة إلى أن تكون منسجمة مع مجموعة من المبادئ الأخلاقيّة بالدرجة الأولى.

إنّ الملاحظة التي تفرض نفسها في هذا السياق هي أنّ التوحيد التاريخي، سواء كان يهوديّا أو مسيحيّا أو إسلاميّا، قد فشل فشلا كبيرا في فرض هذا الفهم المتعلّق بعقيدة روحيّة خالصة وأخلاقيّة قبل كلّ شيء. ذلك أنّ كلّ دين هو بحاجة إلى المأسسة حتّى ينخرط في التاريخ. غير أنّ مأسسة الدين الّتي تتشكّل بوضوح عبر ثلاث سيرورات **متعاضدة ومتلازمة، هي: التميّز عن الآخرين، وتوحيد العقائد وتوحيد الطقوس، ينتج عنها انزياح عن الرسالات النبويّة التي تكون دائما ثوريّة، لأنّها لا تأتي لتثبيت معاصريها على عقائدهم وقيمهم بل لدعوتهم إلى تغيير مواقفهم الفكريّة.**

سأترك الحديث عمّا آل إليه الأمر مع رسالات أنبياء الكتاب المقدّس إلى زملائي اليهود والمسيحيّين لأقتصر على مظهر واحد ولكنّه جوهريّ يتعلّق برسالة نبيّ الإسلام. لقد أراد النبيّ أن تكون رسالته خَتْما أو غلقا للنبوّة. ماذا يعني ذلك؟ لقد فهم المسلمون في كلّ وقت أنّ ذلك الختم لا يعني شيئا آخر غير اصطفاء محمّد حتّى يكون آخر سلسلة طويلة من الأنبياء. وعلى أيّ حال فقد بقوا في إطار منطق منسجم مع عصرهم، ولم يعوا جِدّة الرسالة والمعنى العميق لذلك الختم، أي إنّ الإنسان أصبح حرّا ومسؤولا، ولم يعد في حاجة إلى البحث عن تبرير غيبيّ لسلوكه، وهذا ما سمّيناه ب «الختم من الخارج»[1].

إنّ السبب الأساسيّ لهذا الانزياح عن رسالة محمّد أنّها كانت، شأنها شأن الرسالات النبويّة السابقة، موجّهة إلى أناس يعيشون في مجتمعات قديمة كانت فيها المؤسّسات مهما كانت طبيعتها، ملزمة بإيجاد تبرير ديني حتّى تكون مُدَخلَنَة وتحظى بمكانة تجعلها مقبولة، أو على الأقلّ يُغضّ عنها الطرف، على الرغم من أخطائها وقصورها. لم يشذّ المسلمون إذن عن هذه القاعدة، وألبسوا التشريعات المعتمدة في

(1) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، بيروت، دار الطليعة، 2001.



تنظيم الحياة الاجتماعيّة لباسا دينيّا، فقدّسوا بالتالي ما لا يتجاوز كونه ظاهرة تاريخيّة، وثمرة عقل بشريّ صرف.

إنّ القضيّة اليوم، أنّ الأقنعة الغيبيّة والدينيّة بصفة عامّة التي كانت تغطّي المؤسّسات الاجتماعيّة قد سقطت الواحدة تلو الأخرى، بفضل الاكتشافات المهمّة في علوم الإنسان والمجتمع خلال القرنين الماضيين، لتكشف الوجه الحقيقيّ لهذه المؤسّسات، فهي هشّة، ونسبيّة، وينبغي بناؤها وتوطيدها باستمرار. وهنا يتحتّم على المؤمن الحصيف والواعي بالتحوّل الجذريّ الطارئ على منزلة الدين في المجتمع، العودة، بشكل ما، إلى إيمان روحيّ وأخلاقي يعطي للتوحيد عظمته، ويبقيه أفقا صالحا في عصرنا، باعتبار أنّنا نشهد اليوم أزمة كونيّة عميقة في القيم الّتي اقتصرت على البحث عن المادّة والنجاعة، وباعتبار أنّنا نشهد أيضا توظيفا للدين وأدلجة له بشتّى الطرق، وقصره على مجموعة من الإلزامات الشكليّة، وكلّ ذلك بواسطة قراءة حرفيّة للنصوص التأسيسيّة، وتشبّث مرضيّ بالموروث.

وإذا كان المسلمون أبعد ما يكونون عن التفاعل مع هذه الضرورات الروحيّة والمعرفيّة في الآن نفسه، وإذا ظلّت أشكال التديّن الموروثة هي السائدة، فإنّ ذلك يعود إلى أنّ المجتمعات الإسلاميّة في عمومها، تعيش تأخّرا حضاريّا كبيرا، وأنّ الحداثة قد فُرضت عليها دون أن تكون من المشاركين في إنتاجها، وأنّ وسائل الإنتاج الّتي عفى عليها الزمن لم تُعوّض فيها بالتصنيع وبالتنظيمات الاجتماعيّة والسياسيّة الحديثة في مستوى العائلة والدولة بصورة خاصّة.

ولهذا السبب فإنّ التطرّق إلى مبحث يتعلّق بالله في المجتمعات الإسلاميّة ما زال أمرا مسكوتا عنه إذا لم يطرح النظر في وجوده وأسمائه وصفاته في أطر الفكر الإسلامي الكلاسيكي، وبالخصوص في صيغتها الجامدة. ومنذ كتاب لوسيان فابر (Lucien Febvre) المرجعيّ «قضيّة الكفر في القرن السادس عشر، ديانة رابيليه (Rabelais)»، فإنّنا نعرف أنّ الكفر أو الإلحاد كان من اللاّمفكّر فيه في المسيحيّة قبل القرن السادس عشر الميلادي. ونقف خلال العهد الإسلامي، قبل الأزمنة الحديثة، على نفي النبوّة، لكن لا نجد إنكارا لوجود الله، وكان هذا موقف محمّد بن زكريّا الرازي على سبيل المثال، وكذا موقف المعرّي الشاعر، وبعض المفكّرين الآخرين الكبار الأفذاذ.

وفي عصرنا، فإنّ قضيّة الإيمان بالله مطروحة لدى المسلمين تماما كما هي مطروحة لدى الأديان التوحيديّة الأخرى، وذلك بسبب التحوّلات العميقة الطارئة على العالم الإسلامي في كلّ المجالات، على الرغم من أنّ تلك التحوّلات لا يفكّر فيها بما فيه الكفاية، وعلى الرغم من أنّ حقيقة تلك التحوّلات مخفيّة بخطاب أقليّة ضئيلة جدّا



من الحركيّين المحدودين، وبتحرّكهم العنيف. ومع ذلك، فإنّه سيكون من المغامرة الكبيرة ادّعاء معرفة تصوّرات جديدة عن الله وهي ما زالت في طور التبلور. إنّ كلّ ما يمكن تأكيده في هذا الصدد أنّها تصوّرات مختلفة عن التصوّر التقليدي، وأنّها تفسح مجالا للبحث الفرديّ عن حلول لهذه القضيّة بعيدا عن الاعتباطيّة والترميق وحتّى التوفيق، قطعا للطريق أمام «سدنة المعبد».

إنّ من آثار التوجّه الكوني نحو نشر التعليم، وهو توجّه لا رجعة فيه، تمّ ذلك أو هو بصدد الإنجاز، والتطوّر غير المسبوق لوسائل نقل المعلومات، أنّنا نجد أنفسنا بوضوح في مواجهة ظاهرة لا قِبل للتاريخ البشريّ بها، وتتميّز بالفقدان النهائيّ لاحتكار الحقّ والباطل الّذي كان يمارسه الممثّلون المفوّضون من السلطة الدينيّة، الذين كانوا بذلك المتحكّمين الأساسيّين بالمعنى في مختلف النظم الدينيّة المؤسّسيّة وفي الثقافات التقليديّة. وهذا الأمر لم يؤدّ إلى غياب الديني، مثلما توقّع البعض وتمنّاه آخرون، بل إلى حضوره المتزايد. لقد أصبح منتشرا ومركّزا على قيم جديدة بالمقارنة مع القيم الموروثة والمتواضع عليها. وبالإضافة إلى ذلك، وعلى الرغم ممّا يبدو ظاهريّا، فإنّه ما فتئ يكون مصحوبا بتحرّر، ما زال محتشما ولكنّه موجود، من السيطرة الدغمائيّة والمؤسّسيّة.

وفي الحقيقة، فإنّ الجدّة البارزة في الخطاب الحديث حول المطلق تكمن في موقفه من التعريفات اللاهوتيّة. والمؤمن الموحّد يعرف اليوم بدقّة أنّه لن يكون لخطابه أيّة فرصة حتّى يكون شافيا للغليل إذا لم ينجزه خارج الإكراهات الاجتماعيّة، وفي إطار الوعي بجدليّة ما يُقال وما لا يُقال. وبكلّ وضوح وبساطة، أليس الصمت في التأمّل، في نهاية المطاف، الموقف الأنسب إزاء الله، ذلك السرّ الّذي لا يمكن سبر أغواره؟



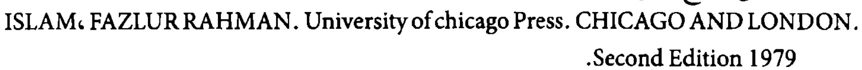

مكتبة
الفكر الجديد

التراث والمنظورات المستقبلية
غياب الاهتمام الأخلاقي في علم الكلام

د. فضل الرحمن[1]

د. حسون السراي

(1) الفصل الرابع عشر من كتاب:


ISLAM، FAZLUR RAHMAN. University of chicago Press. CHICAGO AND LONDON. .Second Edition 1979




مكتبة
الفكر الجديد

الدين والتاريخ:

منذ أربعة عشر قرناً تقريباً والإسلام ينتشر ويتجلى في التاريخ. وخلال هذه الصيرورة التاريخية الطويلة، كان الإسلام من ناحية، وبخاصة في القرون الأولى من تاريخه، هو المسيطر على هذه الصيرورة والفاعل في تشكيلها؛ ولكنه، من ناحية أخرى، كان مسايراً لهذه الصيرورة التاريخية وبخاصة على المستوى السياسي في المرحلة ما بعد الكلاسيكية، وعلى المستوى الروحي في مرحلة العصور الوسطى المتأخرة. والواقع أن الإسلام في هذه المرحلة لم يقتصر على هذه المسايرة على المستوى الروحي وإنما خضع، على ما يبدو، لتيار الدين الشعبي الرائج. لقد درسنا قصة انتشار الإسلام هذه في الصفحات السابقة من هذا الكتاب؛ ونستطيع القول إن الإسلام، خلال تاريخه المديد هذا، اكتسب ذلك الغنى والعمق في التجربة التي من خلالها نمّا وطوّر، بوصفه ظاهرة تاريخية، قدرته على مواجهة التحديات بطريقة إبداعية خالقة.

والمسألة المفصلية الآن، على أي حال، هي التالية: ما هي العناصر الكامنة في تاريخ الإسلام التي من المفترض أن يؤكد عليها «الإسلام»، ويُعيد الارتباط بها من أجل توكيد ذاته الفاعلة المؤثرة أزاء التحدي الحالي؛ وما الذي يُفترض تبديله، وما الذي يُفترض رفضه في هذا الصدد؟ من حيث الأصل، كل الحركات الإصلاحية ما قبل الحداثية، وكذلك أغلب المساعي الحداثية لم تكن أكثر من محاولات لحل هذه المشكلة. ولكن قبل أن نمضي في محاولة الإجابة عن هذه المسألة وحلّها، يجب التأكد من السلامة المنطقية لهذه المسألة، لأنها كانت وستبقى التحدي الذي يواجه أغلب المسلمين، ودارسي الإسلام الغربيين كذلك.

إنّ نقد المستشرقين إنما هو نقد موجّه حصرّياً، تقريباً، إلى نظرة الحداثيين إلى التاريخ الإسلامي[1]. فالحداثيون متهمون بالإنتقاء الذاتي لحساب توكيد تأويلاتهم

---

(1) H.A.R. Gibb، Modern Trends in Islam

وهذا الكتاب «الاتجاهات الحديثة في الإسلام» يؤسس نقد النزعة الحداثية الإسلامية)؛ W.C. Smith، Islam in Modern History، Princeton 1957، وبخاصة الفصلين اللذين يدوران حول (باكستان) و (العرب).



الخاصة، وأحياناً بانتهاك أصول وحدة الفكر، وبالجدال دفاعاً عن نتائج مستحصلة سلفاً، وبالرومانسية الساذجة، وبتمجيد الماضي. والحقيقة أن هذه التهم هي، إلى حدٍ ما، تهم صحيحة إذا كانت موجّهة ضد الحداثيين الكلاسيكيين - نظير سيد أمير علي. وعلى أي حال، فإن هذا مأخذ على ثقافة الباحثين وأفكارهم لا على البصيرة من حيث الأصل. لا بد لنا من أن نتذكر أنه مهما كانت العناصر في تاريخه - وهي عناصر تتباين في الظهور على نحو متبادل - فإن الحداثي يؤكد أنه لا يرسم لوحة الماضي وإنما يترسّم الخطى، وعلى نحو مباشر، نحو المستقبل. إنه لا يصف من حيث المبدأ، الحوادث في الماضي وإنما يتبّنى موضع إيمانه في بعض الحوادث. ومع ذلك، فانه يجد أن الإسلام يتجسّد في أجزاء من تاريخه بصورة أفضل مما هو في تواريخ الآخرين. غير أن الاعتراض ضد عدم اتساق الفكر والافتقاد إلى النضج في البحث العلمي هو، بطبيعة الحال، اعتراض سليم؛ هذا فضلاً عن أن العالم الإسلامي بصفة عامة لم يصل بَعدُ إلى مستوى معايير الغرب الحديث، أو، في الواقع، إلى مستوى المسلمين في وسطهم «الفكري» الخاص في المرحلة الوسيطية الكلاسيكية العظيمة. ولكن اعتراض الجناح المحافظ الإسلامي على تأريخ موضوعي للإسلام حتى وإنْ كان لأغراض بنائية لا لأغراض أكاديمية محضة إنما ينجم من دافع مختلف جداً، دافع كامن في الإيمان أو فيما أصبح بمثابة إيمان خلال التاريخ ذاته. إننا نتحدّث أساساً، هنا عن تطورات في إطار العقيدة السلفية حصراً لا عن تطورات في عقائد أخرى. إن العقيدة الأكثر أهمية من بين هذه العقائد الأخرى هي عقيدة الشيعة الذين اختاروا، بعد أن وقف تيار التاريخ، على ما يبدو، ضدهم، أن يدوّنوا دراما ما بعد تاريخية-Meta historical. وقد ضمّ الإسلام السني العقيدة المهدوية المفارقة للتاريخ في عقيدته، وأدرج فيها، من خلال التصوف، سلسلة هرمية ما فوق تاريخية للأولياء. إنّ تاريخاً يحقق، في مرحلة ليست معطاة، مجمل المُثل Ideas المبتغاة إنما هو أمل يُلهم المرء بلا شك؛ ولكن عندما ينقل مركز الاعتقاد والانتباه من التاريخ الفعلي إلى ما بعد التاريخ فإن هذا يدل دلالة أكيدة، على اليأس في إيمان المرء.

ومع ذلك، فإن القصة السلفية الحقيقية تبقى مختلفة؛ فقد ظهرت في تاريخ الإسلام، في المرحلة المبكرة منه، ومن المرجح في النصف الأول من القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي، ظهرت فكرة (السلف)، التي تشير هنا إلى السلطة المرجعية لأجيال المسلمين الأولى (وتحدد غالبًا بالأجيال الثلاثة الأولى في التاريخ الإسلامي). والفكرة بذاتها مفهومة تماماً ولها ما يسوّغها وذلك لأن ديناً بحجم الإسلام الذي لا بد من أن يعبر عن نفسه في كل مجالات الحياة الإنسانية (التي يجب أن تتسق ومفهومي



الخير والعدل) من خلال المؤسسات، لا بد له من نقطة ارتكاز مرجعية. ولكن عمل السلف لم يلبث أن نـُظر إليه لا على أنه مجرد نموذج مُلهم وإنما كشريعة يجب التمسك بها حرفيًا في العمل من دون أي تأويلات أو إضافات تالية. وفي هذا الصدد تم الإستناد إلى السلطة المرجعية للنبي (ص) عبر التمسك (بحديث) منسوبٍ إليه أصبح مقبولاً على نطاق واسع، ومعيارًا للتعامل مع الحديث النبوي الشريف برمته ترتيباً وتصنيفاً. وبحسب هذا الحديث يُروى أن النبي (ص) قال: «إن أفضل الصحابة هي أصحابي و...و..». وعلى هذا النحو أصبحت الأجيال الأولى في الإسلام جزءاً من مراحل الإيمان الديني لا من التاريخ الواقعي. وهكذا حدث هذا التطور؛ فالأعمال الفعلية لهذه الأجيال كانت تـُحوّل في أغلبها، عن طريق (الحديث) إلى النبي نفسه. والواقع أن بعضاً من التطورات العقائدية والفقهية اللاحقة كانت قد جُعلت جزءاً من الإيمان الديني. ولهذا كله فاننا لا نتعرّف، في أدب (الحديث) على تاريخ وإنما على ما يمكن أن يسمى بشبه تاريخ. وشبه التاريخ هذا هو الذي كان، من ثمّ، بديلًا عن التاريخ. ولا بد أن الدافع الأصلي كان محاولة إرساء تفسير مقبول للإسلام على نقطة ذات سلطة مرجعية موثوقة، سلطة النبي (ص)؛ ولهذا قام، كثيراً أو قليلاً، على الاعتقاد القائل، ضمناً أو صراحة، بأن الأجيال الأولى ما كان لها إلا أن تفكر وتعمل في إطار سنة النبي وتحت هدايتها.

والآن، فإن كلًا من الإصلاحيين ما قبل الحداثيين والحركات الإصلاحية وورثتهم المباشرين في الأزمنة الحديثة، كلهم يتصورون الإصلاح (عودة إلى القرآن والسنة النبوية وتعاليم السلف)؛ بل حتى إن أرواحًا متطرفة نظير ابن تيمية الذي لا ينظر إلا إلى القرآن والسنة بوصفهما السلطة المرجعية المُلزمة الوحيدة، يقبل تفسيرسلطة السلف الفعلية لهما بحيث بقي الوضع من حيث المحتوى من دون تغيير. ولكن المشكلة هي أنه طالما كان الأمر يتعلّق بالمضمون فإنه من المستحيل رسم خط فاصل، هذا إذا لم نتبنَ منهجاً يقوم على النقد التاريخي العلمي الصارم بين سنة النبي (ص) وتعاليم الأجيال الأولى من المسلمين بفضل وسائلية (الحديث) الذي ضمّ جميع العناصر أو المبادئ في كل تيار مهم في المرحلة الأولى من مراحل تاريخ الأمة[1].

وفي هذا الصدد، لعلّ من المفيد تعليميّاً ملاحظة أن الوهابيين، الذين رفضوا وعلى نطاق واسع في مرحلتهم المبكرة كل سلطة مرجعية غير سلطة القرآن والنبي (ص)، ما لبثوا أن اضطروا إلى قبول الإجماع في القرون الثلاثة الأولى تقريباً كسلطة مرجعية

---

(1) أنظر أعلاه، الفصل الثالث.



موثوقة؛ ويعود ذلك لأن (الحديث) الذي عدّوه الحامل للسنة النبوية تضمّن في ذاته تقريباً كل وجهات النظر حول أي مسألة من المسائل؛ وهو معطى طوره المسلمون خلال القرون الثلاثة الأولى. على أي حال، فقد استمر الوهابيون في رفضهم وازدرائهم للنزعة الصوفية على الرغم من أن جزءًا مُعتبرًا من (الحديث) مما اندمج في مجاميع الحديث الكلاسيكية ذو طبيعة صوفية تماماً. ومن شأن هذه المسألة أن تضعنا في قلب المشكلة التي يجب على المسلم مواجهتها وحلها إذا كان يأمل في إعادة بناء مستقبل إسلامي على ماضٍ إسلامي: على أي نحو سيقوده هذا الماضي، وأي عناصر من تاريخه، تاريخ المسلم، ربما عليه أن يُبدلها أو يؤكد عليها بشدة أو يدعو إلى الاعتدال في التمسك بها؟ سنحاول الإجابة عن هذا السؤال في الفقرات التالية.

العقيدة والسياسية:

إن أغلب الفرق الكلامية والغقائدية التي ظهرت في الإسلام كانت في الإصل حركات سياسية ولكن ما يهمنا هنا بشكل خاص بعض الجوانب الأساسية في النظرية السياسية. إن النظرية السياسية السلفية هي نتاج مباشر للحوادث السياسية التي حدثت في تاريخ الإسلام المبكر؛ وعلى وجه التحديد: الحروب الداخلية المميتة، وبخاصة التمرد الدموي للخوارج الذي دفعهم إليه مثاليتهم المتشددة المتعصبة. وفي الوقت الذي وضع فيه السلفيون نظرية الإجماع، ضدًا على مطلب الشرعية الشيعي، وسمحوا، نظرياً على الأقل، بإمكانية خلع الخليفة، وهو أمر شدّد عليه التمرد الذي قاده الخوارج وكذلك المطالب المتأخرة، من أن الشخص الذي يرتكب الكبائر يجب أن يُكفَّر، والحاكم الظالم يجب أن لا يُعترف به تحت أي ظرف من الظروف، أقول، في هذا الوقت، وجد السلفيون أنفسهم مضطرين على أن يؤكدوا، على المستوى الجمعي، موقف المرجئة الأساسي بقطع النظر عَمَّ لحق به من تغيير. إن هذا الموقف المستمد أساسًا من الرغبة في تفادي الفوضى، وفي الحفاظ على نوع ما من القانون والنظام ووحدة الأمة، يؤكدَ بصورة أو بأخرى على أن الحاكم حتى وإنْ كان ظالماً يجب أن يُطاع على الرغم من المبدأ القائل: (أن لا طاعة في معصية أوامر الله).

إن الصورة المبكرة نسبيًا للتعبير عن هذه الإطروحة نجدها في الحديث الذي يقول: «لابد أن تصلي «حتى» لو كان خلف مرتكب الكبيرة» بمعنى أن عليك ألا تطلب إقصاء مرتكب الكبيرة من أن يئمّ المسلمين في صلواتهم؛ ذلك لأن مَنْ يئمّ المصلين وبخاصة في صلاة الجمعة كوظيفة خاصة به إنما هو، في الواقع، الخليفة. أما حكام الولايات والموظفون الإداريون من أعلى المراتب إلى أدناها عندما كانوا يؤدون هذه



الصلاة، صلاة الجمعة، إنما كانوا (يصلّون خلف) مُمثلٍ لهذا الغرض للخليفة نفسه، ويُعد هذا اعترافاً بالسلطة السياسية لهذا الأخير، والعكس بالعكس. وعليه، فإن هذا الحديث الملّفق إنما يعني، في الواقع، أن على المرء أن يقبل بالسلطة السياسية حتى وإنْ تقلدها أناس ظالمون. ومن المفيد الضروري أن نلاحظ أن هذا النوع من الحديث لا نجده في أي مكان في مجاميع الحديث الأولى، في صحاح مالك (المتوفى 179هـ/ 895م) مثلاً، أو أبي يوسف (المتوفى 183هـ/ 799م)، وإنما ظهر في المجاميع اللاحقة من الحديث على الرغم من أنه كان يفترض أن يكون موجوداً في زمن مبكر عندما كان الخوارج يصوغون مذهبهم، ويرفعون لواء المعارضة. هذا، ويشتكي ابن المقفع (المتوفى 140هـ / 757م) من حالين متطرفين، الأول يؤكد أن السلطة السياسية هي سلطة خارج حدود النقد إذا جاز التعبير، في حين أن الثاني يُشدّد على وجوب سحب الثقة أو الطاعة من السلطة السياسية الآثمة المرتكبة للكبائر. وقد دان ابن المقفع، الذي لم يعثر على حديث لحساب أحد الطرفين، هذين الحالين المتطرفين معاً.

وهكذا نرى أن الحديث القائل إن على المرء أن يصلي خلف إمام الصلاة، حتى وإنْ كان هذا الأخير مرتكباً لكبيرة، إنما هو حديث يسعى إلى تكريس حال واحدٍ من هذين الحالين المتطرفين. وهنا تكمن المشكلة الأساسية للنظرية السلفية ؛ فقد بقي الموقف السلفي من حيث المقصد والمضمون، وإلى اليوم، من دون تغيير هذا على الرغم من أن الظروف التي ظهرت في ظلها حركة الخوارج قد اختفت منذ زمن طويل. وفي واقع الأمر، إن حديثاً جديداً ظهر، خلال القرون الأخيرة، إلى الوجود، وراح يدعم نظرية الطاعة المطلقة للسلطة هذه وينبذ نزعة اللجوء إلى العنف كلياً. والعبارة التالية، على سبيل المثال :«السلطان ظلُّ الله على الأرض» قبلها ابن تيمية كحديث أو شبه حديث على الأقل. وقد أشرنا فيما سبق إلى أن الرأي العام الذي يرى في هذا تأثيراً إيرانيا، أو آخر، على الإسلام فيما يتعلّق بالطبيعة الإلهية للملوكية، هو رأي لا يمكن قبوله[1]. وإذا كان بعض من الدوائر الفكرية مثل بعض الفرق الشيعية والنظريات الفلسفية قد تأثرت ولا بد بأفكار من العقائد والنظريات القديمة فلا إشكال في ذلك، وهو أمر معقول؛ أما عندما يتعلّق الأمر بمفكر سلفي مثل ابن تيمية يصرح بأن (السلطان ظلّ الله على الأرض) فإن الأمر يختلف؛ إذ لا يمكن أن يكون هناك من شيء مشترك بين هذا القول والنظريات الألهية في الملوكية سوى الظاهر اللفظي المحض. والواقع أن من شأن هذا الأمر، إذا نظرنا إليه بخلاف ذلك، أن يؤدي بنا إلى نتيجة غير معقولة؛ فإتساقاً مع الرأي السلفي الشائع الآخر القائل: «إن الحاكم حتى وإنْ كان ظالماً يجب أن يُطاع»،

(1) ابن تيمية، السياسة الشرعية، القاهرة 1951، 173.



سيكون: الحاكم الظالم ظل الله على الأرض! والحق أن ما يعنيه السلفي من كل هذه العبارات هو أن أيّ حكم هو أفضل من اللاحكم أو من الحرب الأهلية؛ والواقع أن ابن تيمية يورد بعد الحديث الملفق الذي سبق ذكره، مباشرة، المقتبس الآتي: «ستون يوماً تحت حاكم ظالم أفضل بكثير من ليلة واحدة من الفوضى أو اللاقانون».

على أي حال، فقد بقي السلفيون متمسكين بالنظرية المتطرفة التي تكرس الطاعة المطلقة للحاكم، ولم يصطنعوا أي شيء من شأنه أن يسيطر على تصرفاته. أما الشورى المذكورة في القرآن والمغروسة في الحياة العربية فقد كان من الممكن أن تتطوّر إلى نوع من المؤسسة الفاعلة المؤثرة، ولكن لا شيء من هذا قد حدث لا من طرف (العلماء)، ولا من طرف الإرادة الشعبية العامة. وقد توقفت الشورى نفسها عن الوجود بعد المرحلة الأولى من تاريخ الإسلام، وربما تكون نظرية الطاعة المطلقة قد تجذّرت في فكر السلفيين، بعد أن توقّفت الشورى عن الوجود مع الاتساع السريع للإمبراطورية الإسلامية، وظهور قوى الطرد المركزي. وفكرة الإجماع نفسها، التي ربما كانت قد نشأت من أجل إصلاح الوضع السياسي، أصبحت أداة استبداد وطغيان بحجة الدفاع عن الإجماع في الماضي بدلًا من أن تكون عملية تطوير للتعبير عن إرادة الأمة العامة، وطريقة لحل المشكلات كما أريد منها في الأصل.

ومهما يكن من أمر، فإن من الواضح الجلي أن نظرية الطاعة ونبذ العنف هذه قد أدت إلى غير مقصدها وغرضها الذي أُنشئت من أجله؛ فقد ولـّدت الفوضى وتسببت بالهزائم. وإذا كان الأوائل الذين صاغوا هذه النظرية لم يشهدوا ذلك - لأنهم كانوا في قبضة وضع حقيقي يُهدد بالفوضى - فإن المدافعين اللاحقين عن السلفيين قد شهدوا ذلك بالفعل. فالتشديد المتعصب على الطاعة من شأنه أن يخلق حالة من السلب واللامبالاة المطلقة، في نهاية الأمر، عند العامة من الناس، ليس باتجاه السلطة السياسية فحسب؛ وإنما أيضاً باتجاه الحياة السياسية ككل. ولكن حالة السلب واللامبالاة ما إن تنمو وتتسع حتى تخلق حالة من الشك التي تصبح فيما بعد طبيعة ثانية. والحق أن جميع الأمراض لا تعادل في تدميرها شر نزعة الاستسلام الكلية Centrifugal التي لم تخفق هذه الأمراض في خلقها. على أي حال، فإن كثيراً من قلاقل عدم الاستقرار السياسي التي تشهدها البلدان الإسلامية اليوم مرتبطة في الأصل - حتى وإنْ كانت هناك عوامل أخرى مساهمة في ذلك - بهذا الموقف السلفي المتجذر في التراث. ولهذا فإننا نرى أن الجهود التي بُذلت لخلق نوع من التعاون والاستقرار السياسي انتهت، نظرًا لأنها اعتمدت على جانب أحادي «= نظرية الطاعة»، إلى خلق الخصومة أو المعارضة ليس إلا.



وهكذا، فابتداء من القرن الرابع الهجري/ العاشرالميلادي فصاعداً، ومع اتساع عدم فاعلية الخلافة، بدأت السلطة الحقيقية تنتقل إلى أيدي الأمراء والسلاطين، الرجال الطموحين الذين لا تنقصهم الرغبة بالمبادرة وامتلاك الحكمة السياسية النافذة، والذين لم يكن ارتباطهم بـ / أو (ولاؤهم) للخلافة إلا في الاسم لا غير، من أجل إضفاء الشرعية على سلطتهم الفعلية في الواقع. على أن المغامر السياسي العسكري الناجح لا بد لهُ من أن يملأ خزائنه مالاً لكي يدفع لعساكره الجشعين؛ الأمر الذي أدى إلى أن يُصبح عبء الضرائب ثقيلاً على الناس أجمعين. وقد ساهم هذا الأمر، مع أسباب أخرى معه، مباشرة بإضعاف التجار وأصحاب المهن الحرّة، ومن ثمّ إفقار الحياة في المدينة. والحق، إذا ضعفت الطبقات الوسطى فلا يمكن أن نتوقع من حضارة ذات مستوى راق الإستمرار، دع عنك توسعها وإنتشارها. وهكذا نرى أن محاولة التخليد غير المترويّ لعقيدة (الطاعة المطلقة للحاكم) السلفية قد ساهمت بصورة مباشرة، أو بصورة غير مباشرة، بانهيار الحضارة الإسلامية ذاتها.

إن المهمة الملقاة على المسلم في الميدان السياسي، بعد أن يقوم بتقييم صريح لتاريخه، هي أن يعيد النظر في هذه العقيدة السلفية، وأن يبتكر مؤسسات كافية لضمان؛ أولًا: التضامن واستقرار الجماعة والدولة، وثانياً: المشاركة الفاعلة والإيجابية والمسؤولة لغالبية الناس في شؤون الحكومة والدولة. هذان شرطان، إذا توفّرا، فإن صورة مستقرة للدولة الإسلامية ستظهر؛ أما المناقشات الدائرة الآن، وهي مناقشات سطحية وتحكمية في اغلبها، حول: فيما إذا كان الإسلام ديموقراطياً أم لا فإنها ستصل إلى نهايتها الطبيعية. نعم، إذا شارك معظم الناس وبمسؤولية في شؤون الدولة، فان هذه الدولة لا بد أن تكون صورة من صور الديموقراطية. ولكن من الضروري للمسلمين أن يقرروا إجراء هذه العملية وإنجازها من الداخل، بعيداً عن الضغوط الخارجية، مباشرة كانت أم غير مباشرة (التي تأتي بصورة دعاية إعلامية) مع الاستفادة من دروس تجارب الشعوب الأخرى في هذا الصدد. إن المسلمين سيجدون أن المبادئ الإسلامية رحبة وتتسع لدساتير متباينة، ضمن إطار ديموقراطي، تقوم على مناخات اجتماعية وسياسية حاصلة بالفعل.

الأصول الأخلاقية:

القرآن تعليم ديني مَعنيّ، أولًا وقبل كل شيء، بتحديد الموقف الأخلاقي الصحيح للعمل الإنساني. والعمل الصالح سواء كان سياسياً أم دينياً أم اجتماعياً، يُعتبر (عبادة). لذلك فإن القرآن يؤكد كل العلاقات الأخلاقية والعوامل النفسية التي تكوّن العقل



السليم الملائم للعمل الصالح. القرآن يحذّر من التكبر الإنساني، ومن الإحساس بالإكتفاء الذاتي، بمعنى النزعة الإنسانية الخالصة من ناحية، والدناءة الأخلاقية الكامنة في نزعة اليأس والانهزام من ناحية أخرى، ويؤكد على نحو ثابت وباستمرار على أن وجود المرء الحق إنما يقوم على التقوى والخشية من الله من جانب، وعلى رحمة الله وخيرية الإنسانِ الفطرية من جانب آخر؛ وهكذا. ومن الواضح أن الدافع الأساسي للقرآن إنما هو أن يُحرّر الكم الأعظم من الطاقة الأخلاقية الخلاقة.

إن الرأي السائد والشائع على نطاق واسع بين الغربيين، ومن خلال هؤلاء في الدوائر الفكرية الأخرى عند غير المسلمين، القابل بأن الإله القرآني إله مُستبد اعتباطي مخيف، أكثر من أي شيء آخر، إنما هو، ربما يعبر عن الفهم الأكثر طفولية للقرآن نفسه. واذا كان في هذا الفهم اجحاف تاريخي بعيد المدى عند الغربيين، فإنه مستمد، في جزءٍ منه على الأقل، من الصياغات اللاهوتية الوسيطية للإسلام، التي وضعها المتكلمون المسلمون أنفسهم، ومن مواقف المسلمين المحسوسة الناتجة عنها كذلك.

إن الصياغات الكلامية الإسلامية السلفية هذه تقدم مقاربة غير مناسبة لإنعاش وتجديد نوع من الأخلاق يسعى القرآن إلى استنهاضها. إنها القصة ذاتها التي مرت بنا سابقاً ونحن نناقش مسألة العقيدة السياسية: تخليد غير مترو للحلول التقليدية القطعية، تواجه في النهاية بموقف متشدّد خاص. والموقف أو التحدّي المتشدّد، في هذه الحالة التي نحن فيها، إنما كان تحدي المعتزلة، والذي أكد في بعض صياغاته أن الله ليس خالقاً للشر وإنما الخير وحسب، بهذا فقد اكتسبت لقب (الزرادشتية الإسلامية). ومن المعروف أن المعتزلة كانوا أنصاراً أوفياء لفكرة حرية الإرادة الإنسانية والمسؤولية الإنسانية؛ ولكن هذه الفكرة جعلت المعتزلة في نزاع مع فكرة قدرة الله المطلقة، لأن فكرة القدرة الإلهية المطلقة، تناقض، كما بدت لهم، لفكرة العدل الإلهي. ولهذا قد أدين المعتزلة بوصفهم أصحاب نزعة إنسانية خالصة، يسعون إلى أن يفرضوا على الله «تعالى» فكرة عن العدالة والخيرية يصل إليها تفكير بعض الناس.

والآن، فإن المضمون الأخلاقي في علم الكلام السني القطعي ناتج مباشرة من هذا الموقف؛ ومرة أخرى، وُظِّف (الحديث) كعربة لتجهيز هذا المضمون بما يريد. والحق، أن معظم (الحديث) هذا إذا لم يكن كله على الإطلاق المتعلّق بخاصة بمشكلة حرية الإرادة والجبرية يجب أن لا يُقبل إلا كنتيجة لهذا الوضع التاريخي، ولا يمكن القول، من ثمّ، بانه مستمد من النبي (ص) أصلاً. وقد خضع الحديث المشهور: (المؤمنون بالإرادة الحرّة هم زرادشتيو هذه الأمة) إلى عملية استدلال عقلي اصطلاحي متعالم،



وإنْ كان لا يخلو من عمق، لرده تاريخياً إلى النبي (ص). على أي حال، فإن معظم الحديث السني هو حديث جبري متشدد.

والحقيقة هي: لا المذهب المعتزلي، ولا المذهب السني، بدوره، قد توفر على مفاهيم فلسفية وأدوات عقلية كافية، لكي يكون قادراً على صياغة موقفه العقائدي الخاص بنجاح؛ والنتيجة المستحصلة أن كلًا منهما قد اتخذ صورة متطرفة Anextrem ؛ وبعد صراع مميت خرج المذهب السني منتصراً، أما المذهب المعتزلي فلم يبق حيّا، إلا في المذهب الشيعي العقائدي غير المنسجم معه ولا الملائم له.

لقد رأينا، في الفصل الرابع، كيف استمر التفسير السلفي لعقيدة القدرة الإلهية المطلقة والجبرية ونما بمرور الزمن، وبخاصة بعد البيان الذي قدمه الأشعري لحلها. وعلى الرغم من أن الاشعري أراد من وراء هذا الحل تحقيق نوع من التوفيق، إلا أن محاولته لم تنجح، وذلك، أولًا وقبل كل شيء، لعدم كفاية جهازه الفكري؛ هذا، بينما تأثيره الأخلاقي، الذي كان استمراراً لتأثير ابن حنبل، فقد تفوّق على جانب نزعة القضاء والقدر في محاولته. على إننا رأينا كذلك ما حدث لاحقاً عندما جهّزت الحركة الفلسفية المسلمين بثروة ضخمة من المفاهيم الفلسفية، كيف أن متكلماً مثل فخر الدين الرازي إستفاد من رصيد هذه الثروة ووظّفها في دعم نزعة القضاء والقدر «أو المذهب الجبري» التي أصبحت، في الواقع، أكثر فأكثر تشدداً، قرناً بعد قرن. وهكذا نرى أن فكرة إرادة الله وقدرته الأساس المنطقي المفترض للمذهب الجبري والتي كرسها المذهب السني لمواجهة تحدٍّ خاص في التاريخ، ما لبث أن أصبحت مغروسة في بنية المذهب السلفي كجزء جوهري ثابت في إرثه العقائدي واستمرت لمدة ليست بالقصيرة بعد زوال ذلك التحدي. ليس هناك من شك في أن الحال المتطرف أو التأكيد الغالب على عقيدة القضاء والقدر، هو تأكيد يضرّ بالنسيج الأخلاقي؛ فهو يُبطل المبادرة الأخلاقية، ويُخدّر التصميم الإنساني الذي يُعد، بحق، ماهيّة الحياة نفسها. ولكن الذي هيّجَ الآثار المترتبة على عقيدة الجبر كان أمراً مختلفاً، على الرغم من أنه، في روحه، قريب الولاء لهذه العقيدة. أما هذا الأمر فقد كان الموقف الذي تبناه السلفيون رسمياً من مشكلة الإيمان والأعمال؛ وهنا نجد، مرة أخرى، ردة فعل السلفيين على عقيدة الخوارج. لقد مرّت بنا في الفصل الخامس عقيدة الخوارج القائلة إن مرتكب الكبيرة كافر، وموقف الخوارج المؤكد على الربط المطلق بين الإيمان والعمل. وقد كان من الضروري، بطبيعة الحال، العثور على رد مناسب على هذه النزعة المتشدّدة، إذ بخلاف ذلك، فإن الأمة كانت ستدمر نفسها بنفسها باتهامات داخلية بالفسوق والتكفير؛ وبالنتيجة ستدمر نفسها بحرب داخلية مميتة. ومرة أخرى وقع عبء الدفاع على (الحديث)،



عن الصحابي أبي ذرّ يُروى أن النبي (ص) قال: (مَنْ يشهد: إن لا إله إلا الله «محمد رسوله» فسيدخل الجنة). وجواباً على سؤال الصحابي: فيما إذا كانت الجنة تمنح لهذا الشخص، حتى وإنْ كان زانياً وسارقاً، أجاب النبي (ص) بالإيجاب[1]. ومن الواضح أن هذا الحديث لا يمكن أن يُردّ إلى النبي (ص)، لأن القرآن نفسه يؤكد باستمرار وإصرار على التساوق بين (أعمال الخير) و (الإيمان). ولكن، مع ذلك، فان هذا الحديث يؤدي وظيفة أساسية، تكمن في أنه يقدم لنا تعريفا شرعياً للمسلم ضداً على موقف الخوارج، والمواقف الأخرى المتسقة معه. ولم يُنظر إلى التعريف، على كل حال، على أنه يحدد المعنى الشرعي للمسلم فحسب، وإنما كان يُفترض، لسوء الحظ، أن يحدد أيضاً ماهية الإسلام. والنتائج الخطيرة، أخلاقياً، المترتبة على هذا الموقف واضحة؛ فعندما يُتبنى، رسمياً، هذا الفصل القاطع بين الإيمان الداخلي والسلوك الأخلاقي، فإن كلاً منهما لا بد أن يعاني من هشاشة أمان شكلي وحسب. والواقع أن العمل الفعلي لم ولن يتفق دائماً وعلى نحو دقيق مع هذا المبدأ «مبدأ الفصل». والإصلاحيون والوعاظ والشخصيات الدينية والأخلاقية الأصلية كانوا يمارسون باستمرار أثرهم الحي الفاعل على الأمة على نطاق واسع. ومع ذلك فلا يمكن إنكار أن التأثير العام لهذا المبدأ على مواقف الناس الفعلية كان يكمن في توكيد الجوانب الرسمية والشكلية للإسلام عند اتساع مضمونه الأخلاقي الروحي البيّن.

هذا النوع من المواقف أزاء هذه المسألة الجوهرية، مسألة العلاقة بين الإيمان والسلوك (ويوازيها في المسيحية : الإيمان يبرر الاعتقاد الديني) عندما يرتبط بعقيدة الجبر المتشددة يؤدي إلى هلاك مؤكد للحس الأخلاقي. والمؤكد أن ليس هناك، في القاموس العقائدي السلفي إلا القليل مما يوازي هذه المباديء. ولا شك أن فكرة حرية الإرادة الإنسانية، في المذهب الشيعي، تعد على المستوى العقائدي إستمراراً للتراث المعتزلي، ولكن يبدو من الصعب أن تنسجم هذه الفكرة مع العقيدة الشيعية الإمامية، أو على العموم، مع بنية المذهب الشيعي التراتبي المقابل لبنية المذهب السني؛ ويبدو أن المذهب الشيعي قد تبنى هذه الفكرة كمعارضة للمذهب السني السلفي ليس إلا. ولكن إذا كانت وظيفة أي عقيدة من العقائد الدينية هي أن تزودنا بدستور لجماعة دينية بحيث يمكن للتطورات الدينية أن تجد لها مكاناً في إطاره العام الواسع، فان العقيدة السنية، بقدر تعلق الأمر بالمباديء الأخلاقية، غير قادرة على إنجاز هذه الوظيفة؛ بل هي، في الواقع، تضليل للقرآن نفسه.

---

(1) مشكاة المصابيح، كتاب الإيمان؛ وهذا الحديث مقتبس من الصحيحين اللذين يتمتعان بأوفر سلطة مرجعية، صحيحا مسلم والبخاري.



وهكذا نرى، مرة أخرى، أن فكرة تظهر في ظرف ما لكي تواجه بعض التفسيرات التاريخية الخاصة، وإذا بها قد تحوّلت إلى عقيدة سلفية دائمة. وفي واقع الأمر، نجد أن الظروف الواقعة التي أدت إلى ظهور المذهب الجبري وفكرة العلاقة بين الإيمان والسلوك، قد اختفت بمرور الزمن؛ وفيما بعد، نظر إلى مذهب الجبر أو القدرة الإلهية المطلقة على أنه، أما جزء من الوحي ذاته، أو على الأقل، ممكن رده، استثناءً، إلى القرآن. وقد رأينا، في الفصل الخامس، كيف استمرت عقيدة الجبر المتشددة في التطور بعد المرحلة الغزالية متوفرة على حجج أكثر معقولية، على يد مفكرين أمثال فخر الدين الرازي، بفضل الغنى الواسع بالافكار الذي خلقته الحركة الفلسفية. ولكن ما هو أكثر أهمية حتى من علم الكلام الرسمي، الحركة الجديدة، بل الروحية القوية، للنزعة الصوفية التي اتخذت طابعاً نظرياً واعتنقت العقيدة الجبرية، ثم تحولت بالفعل إلى نظرية وحدة وجود، النظرية التي تشكل على المستوى الأخلاقي ضرراً أكثر بكثير من أي نظرية أو عقيدة أخرى يمكن تصورها، إذ إنها تزيل الفرق وتلغي التمييز الجلي بين الخير والشر.

المحصلة هنا هي أن النزعة الصوفية انتقلت من القضية الكلامية القائلة: «كل الأفعال مخلوقة من قبل الله»، وبوساطة القضية القائلة: «كل الأفعال هي أفعال الله»، انتقلت إلى النظرية القائلة: «لا يوجد إلا الله». فالمؤكد أن المذهب السلفي في حاجة إلى إعادة النظر في هذه المسألة؛ والتشديد القديم على القدرة الإلهية والنزعة الجبرية يجب أن يُدمجا ويُوازنا بالمفهوم المضاد الذي عرضه بوضوح القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

المُثل الروحية:

إن التدهور الأخلاقي العام الذي أحدثته التطوّرات، والتي عرضنا لها بإيجاز سابقاً، لم يخفق في أن يتجلّى على المستوى الاجتماعي. والواقع أن الفراغ الأخلاقي الذي ظهر في المجتمع الإسلامي حرّك نشاط النزعة الصوفية، بحيث أصبحت ديناً شعبياً. لقد وصفنا نشوء وتطور هذه الحركة الروحية الشعبية في الفصل الثامن والفصل التاسع. أما الآن فإننا سنفحص بإيجاز الفحوى العامة لهذه الظاهرة الشعبية الهائلة وأثرها على حياة الأمة الأخلاقية ككل؛ لأن من الواضح أن أي محاولة لإعادة بناء المجتمع الإسلامي وتجديد الإسلام، المهمة التي يبدو أن كل البلدان الإسلامية المهمة منخرطة فيها كل بطريقته الخاصة، يجب أن تأخذ بالحسبان الحطام الأخلاقي والروحي الهائل الذي تركه التراث الصوفي الشعبي.



لا أحد يمكنه أن ينكر ضرورة أن يشكل التنوير الأخلاقي الأصيل، وغرس الإيمان الداخلي الصادق، الجزء الأساسي في التعليم الإسلامي، وقد كان ذلك القوة الدافعة الأولى للتصوف، لأن التشديد المفرط على المظاهر الخارجية للدين لا يخلق سوى متحجّرات دينية بالية. ولكن التصوف خلق، بالكيفية التي تطوّر فيها، هوّة بين الارتقاء الروحي الداخلي من ناحية، والحدود التي تفرضها الشريعة من ناحية أخرى. لقد وضع التصوف نفسه، وقد ابتدع هذا الفصْل وجعل من نفسه ديناً، ليس ضمن الدين وحسب وإنما فوق الدين. وقد تحالفت الحركات (التطهرية) والحركات الحداثية بهدف استئصال هذه النزعة الصوفية. ولكن وبعد مئتي عام من استهلاك الدافع الحداثي ما زالت الجماهير المسلمة، من شواطئ الأطلسي حتى إندونيسيا، في قبضة تلك الروحانية الصوفية التي هي، على العموم، ليست بأفضل من ذلك الشكل من أشكال الجنوح الروحي المتطرّف، الذي إستغله الزعماء المتصوفون الأذكياء لأغراضهم الخاصة. وقد قام الزعماء السياسيون بإجراء إصلاحات كبيرة وكثيرة ناجحة زراعية وصناعية واجتماعية وحشدوا لها الجماهير والجيوش، ولكن لا أحد منهم قد بدأ، إلى الآن، بأن يمسك بزمام هذه الظاهرة الصوفية الشعبية وأثرها العميق والمتنوع على المجتمع. والسبب، في هذه الحالة، هو أن الجماهير والجيوش نفسها تكون عادة ضد الإصلاح، طالما كانت، وهي كذلك، تحت تأثير المخاريق الصوفية وممارسات طقوس الأولياء... الخ.

إن بعض المعتقدات التي تُرد، من حيث الأصل، إلى النزعة الصوفية أو إلى مصادر أخرى حليفة لها، أصبحت جزءاً من منظومة المعتقدات السلفية، مثال على ذلك فكرة المخلّص أو المُنتظر: الاعتقاد بعودة السيد المسيح والمخلّص المنتظر، والإيمان بمعجزات للقديسين والأولياء... الخ.

ومن الواضح أننا إذا أخذنا هذه المعتقدات بالمعنى الحرفي فإنها ستكون مضرة عملياً؛ وبالفعل فقد أحدثت ضرراً لا يمكن حسابه للمجتمع الإسلامي. وبالنسبة إلى فكرة المخلّص المنتظر فقد تبناها في الإسلام، من حيث الأصل، الشيعة أو الصوفية، ووصلت إلى الإسلام السني من خلال الصوفية، أو بالأحرى المبشرين بالتصوف في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي، الذين كانوا يتوقون إلى التحرر السياسي، والجمهور الفقير الجائع أخلاقياً الذي كان ينحو نحو التعلّق



بآمال الخلاص. وكما بيّنا في مكان آخر[1]، فان الحديث المبكر الذي ظهر إلى الوجود لأغراض مختلفة تماماً، يتعلّق الأمر بالسلطة المرجعية الدينية لنشاط الأجيال الأولى، مُنح أخيراً حياة جديدة، وذلك بتوظيف الفكرة المسيحية عن المخل~ص. وهكذا فالحديث (الشرف لأصحابي ثم الجيل التالي ثم الجيل التالي بعده....) أصبح في نسخته المشهورة الآن (أفضل الأصحاب هم أصحابي، ثم الجيل التالي....). وقد كان ينظر إلى هذا الأمر على أنه يعني أن التاريخ لا بد من أنه يسير من السيئ إلى الأسوأ، ويبقى مداناً حتى ظهور المسيح أو المخلّص المنتظر.

وهكذا أدين التاريخ؛ والنتيجة نزعة تشاؤم تاريخية لا خلاص منها. فاذا تمّ تبني معتقد مثل هذا، تبنياً متشدداً، فإن اللامبالاة بالملكات الأخلاقية ستعود، ولن يُلتفت، إلا بالكاد، إلى المبادرة الإنسانية وتحليلها. والمرجح أن سبب تبنّي المذهب السلفي لعقيدة عودة المسيح أو المخلص هو أن هذه العقيدة أصبحت، مسبّقاً، جزءاً من المعتقدات المقبولة على نطاق واسع. وبعيداً من هذا التراث الذي تبنّاه الإسلام، فإن التصوف كما تطور في مجمل العالم الإسلامي هو المسؤول الوحيد عن غرس وانتشار وإدامة المعتقدات الخيالية الكامنة في الإيمان بكرامات الأولياء.

إن هذه الشبكة من الخرافات التي مارستها هذه المعتقدات شلت عقول وأرواح الجماهير الساذجة وسيطرت عليها، بل إن العقول المتعلّمة والمثقفة وقعت فريسة تحت تأثيرها وبأعداد كبيرة جداً. وليس من المبالغة القول إن القوة الفعلية المؤثرة والسائدة في الإسلام عملياً ما بين القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي والقرون الحديثة إنما كانت تـُردّ إلى مجموع المعتقدات والممارسات الخارقة للمألوف التي ابتدعتها الحركة الصوفية. فالقدرات الإعجازية على الحياة والموت المنسوبة إلى الأولياء القديسين تحكّمت بجمهور العامة، بل وحتى بالعدد الكبير من (العلماء)، و جعلت المسلمين عاجزين عن فهم التعاليم الإسلامية.

ولكن ما الجانب الايجابي الذي قدّمه التصوف؟ لا شك أن التصوف خلق، من وقت لآخر، شخصيات عظيمة مؤثرة، أناسًا في غاية الرقي الروحي والأخلاقي، وفي بعض الحالات أبدوا قدرات عقلية واضحة. لكن هذه الحالات نادرة ومعزولة؛ أما في الحياة السياسية حيث تسود فيها النزعة الانتهازية فقد أنتجت شخصيات عظيمة ورجال من أصحاب المبادرات المؤثرة الكبيرة. أما بالنسبة للعامة، فان النموذج

---

(1) أنظر بحثي:

«The Post – Formative developments in Islam» in Islamic Studies Karachi، i/iv (December 1962)، 47



الروحي الصوفي يُعد فرصة لهم للهروب من مشقة حقائق الحياة المرّة، بما في ذلك: الفقر الاقتصادي والتفاوت الطبقي الاجتماعي والقلاقل السياسية. ولكن التصوف عمل كل ذلك على حساب نموذج النظام الاجتماعي الإسلامي الصحيح؛ فبدلاً من هذا النظام الاجتماعي الأخلاقي، علم التصوفُ الناسَ فنون تغييب الوعي التنويم المغناطيسي الآلي، والإنغماس المفرط، الجماعي، في عملية تدين عاطفية إنفعالية، بحيث أصبح الدين لا يمثل سوى هستيريا روحية جماعية. هذه هي الظاهرة التي وصفناها سابقاً، وقلنا إنها تمثل الحطام الأخلاقي والروحي خوارق معجزة، هستيريا جماعية، دجل... الخ الظاهرة التي يجب على المجتمع المسلم التخلص منها لكي يسترد الوجه الصحيح للإسلام.

هذا هو التحدي الذي لم يجرؤ زعيم إصلاحي سياسي في العالم الإسلامي، حتى الآن، على مواجهته باستثناء مصطفى كمال أتاتورك. ومع ذلك، فإن (إصلاحات) أتاتورك، وبخاصة في هذا المجال، لا يمكن النظر إليها على أنها أفضل من إجراءات قمعية فرضت بالقوة. ونظرًا إلى جُرأة هذه الإجراءات فإن المجتمع لم يكن مُهياإ لتقبلها. والواقع أن هذا الحدث يضعنا في قلب مشكلة الإصلاح في قطاع أساسي ومُلح من قطاعات إعادة بناء المجتمع الإسلامي؛ فأي جانب من جوانب هذا الدين الجماعي الشعبي يجب أن يُستأصل، وكيف؟

الواضح أن أتاتورك ورفاقه لم يولوا هذه المشكلة اهتماماً، أو، على الأقل، لم يفكروا فيها تفكيراً كافياً؛ في حين نجد، في أماكن أخرى من العالم الإسلامي، أن الحركات الإصلاحية اتفقت بالإجماع، تقريباً، في برامجها الإصلاحية الاجتماعية ضد التصوف؛ ثمّ إن آثار التعليم الحديث شكّك في مصداقية طريقة الحياة الصوفية، وأقصتها. ولكن هنا يكمن، بالضبط، الخطر؛ فكنتيجة للنشاط الإصلاحي الشامل ظهرت في العالم الإسلامي حركات ناشطة خالصة، بتنظيماتها المختلفة: إخوانيات، نوادٍ، خلايا.... الخ. وكما أشار الأستاذ جيب، في كتابه (العقيدة المحمدية)، أن هذه التنظيمات كانت تتجنّب العمق الروحي الكامن في الإخوانيات الصوفية القديمة؛ فاصبحت لذلك، تشكّل حلقات ضيقة متعصبة. والواقع أن هذه التنظيمات تستعير مفاهيمها الاصطلاحية من المذهب الفاشي أو الشيوعي، وتهدد، غالباً، وجود الدولة. إن هذه المجاميع الجديدة، الناشطة عملياً وحسب، الضحلة عقلياً وروحياً، والتي تتصرف على المستوى السياسي كأي حركة نفعية أخرى، لا يمكن أن تكون بديلاً عن الطرق الصوفية.

إن برنامج إعادة البناء يجب أن يوضع ضمن الإطار الأساسي العام للمذهب



السلفي؛ وذلك لأن الهدف الجوهري الذي يجب أن يُنجز من خلال الإصلاح هو إشباع الجماهير بدافع أخلاقي من أجل بناء النظام الاجتماعي الصالح المنشود. وهذا الأساس الأخلاقي موجود في المذهب السلفي الذي استطاع أن يحافظ عليه على الرغم من الضغوط الثقيلة عبرَ القرون.

إن ما قلناه في هذا الفصل ضمن نقدنا لبعض المبادئ السلفية، من أن هذه قد ساهمت في خفض مستوى الاهتمام الأخلاقي، لا ينهض ضد أطروحتنا الحالية هذه. فما نقوله الآن هو، بالإجمال، إن المذهب السلفي قد ارتكب أخطاءً خطيرة، عندما أبقى، كجزء من محتواه، بعض النظريات أو الأفكار التي كانت مُصممة أساسًا لمواجهة أوضاع تاريخية معينة. وعلينا أن نضيف هنا أن على علم الكلام السلفي أن يعيد النظر هو أيضًا بنفسه إذا كان عليه أن يستوعب في ذاته الدافع الصوفي الأصلي ويُشذب هذا الأخير من الزوائد التي ألحقت به، بحيث لا يدعي ولا يعمل كدين مستقل بذاته بفضل هذه الزوائد.

من ناحية أخرى، إن أغلب النقاد وصفوا علم الكلام الإسلامي بأنه علم كلام متطرف بعقلانيته، وغير مبالٍ بالجانب العاطفي. وهذا النقد، من حيث الأصل، صحيح، ويعرّي قوة الحافز الصوفي في الإسلام، الحافز الذي يعتاش على العاطفة الدينية؛ على الرغم من أننا يجب أن نذكـر أن علم الكلام في الإسلام لا يشغل ذلك المكان المركزي الذي يشغله اللاهوت المسيحي في المسيحية. على أي حال، فربما علينا أن نشك في نوايا هذا الموقف النقدي؛ فعندما يصف الناقد المسيحي علم الكلام الإسلامي بأنه غير مبالٍ بالجانب العاطفي الانفعالي، ويكيل هذا الناقد المديح للتصوف، فانه لا يُعد مراقباً نزيهاً محايداً رغم تلميحاته بذلك. ومرد ذلك إلى حقيقة أن هذا الناقد يمدح، من ناحية، تعبّد الصوفي لشخصية النبي (ص)، وينظر، من ناحية أخرى، بازدراء إلى تبجيل المسلمين لشخصية النبي (ص) بصفة عامة. وهو يجد في هذه الحالة الثانية (وليس الأولى!) حالة مخالفة للتعاليم القرآنية ومن المحتمل أنه يعدها أثراً من الآثار المسيحية على الإسلام.

فيما يتعلّق بالحالة الأولى؛ إننا نسلّم بأن وجود التصوف هو بمثابة نقد لمضمون علم الكلام السلفي الفعلي وتحدٍ لهُ. وقد دافعنا مسبقاً، في هذا الفصل، عن محاولات إعادة النظر في بعض التأكيدات المهمة على المضمون السلفي، ونحن نعتقد بأننا في هذا السياق يجب أن ننصف العاطفة الدينية الحقيقية. وفي جميع هذه المسائل، يجب أن يكون المضمون السلفي في إطار القرآن نفسه. والآن، فإن القرآن ليس (عقلانياً) فحسب، وإنما ممتلىء أيضاً بالعاطفة الدينية الأصيلة. إن الكلام الإلهي، في مطلق



إلهيته، هو وثيقة إنسانية بالكامل. ومع ذلك فلإن القرآن لا يساوم الدافع الأخلاقي بطقوس عبادة الشخصية بأي حال من الأحوال. إنه يُبشّرنا لا بقدرة الله الشديدة فحسب وإنما أيضاً برحمته الواسعة، ولكنه يرفض، في التحليل الأخير، لاهوت الخلاص Soteriology من النمط المسيحي. غير أن المذهب السلفي المتأخر تقبِّل فكرة الشفاعة التي عربد بها المهرة الصوفيون، واكتست بهذا الإمتياز الخارق للمألوف عند أرباب الصوفية. وبقدر تعلّق الأمر بشخص الرسول الكريم، فإن مبدأ فرادته بين أعضاء الإنسانية جمعاء بوصفه أعظم عضو للإرادة والأمر الإلهيين محفوظ بالضرورة في الإيمان الذي يجب أن يبقى الاعتراف به هو المبدأ الأول. إن عقول العالم غير المُتغيّرة تتحرّك الآن، إنما ببطء، نحو هذا الاعتراف؛ والشرف الذي يعود إلى هذا الإعتراف سيكون ممنوحاً، وإلى الأبد، إلى محمد (ص). إن محمداً (ص) لم يدع بأشياء أخرى، وحذر بشدة من تأليه الإنسان.

على أن مضمون المذهب السلفي المُعاد النظر فيه - هذا إذا كان من الممكن لهذا أن يُنجز، ولا يمكن أن يُنجز ما لم يتبيّن (العلماء)، مرة أخرى، تلك الموهبة التي تُدرك الحاجات الدينية للأمة، والتي أظهروها بنجاح خلال النصف الثاني من القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي والقرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي - سيساهم جزئياً، وإنْ كان أساسياً، في حل المشكلة الصوفية. فالتصوف في مظاهره المتباينة لم يبق تصوفًا دينياً محضاً، بل كان استمراره في الحياة يقوم أيضاً على مهارات مختلفة- إجتماعية وسياسية وتجارية وفنية، كما كان الحال مع كثير من الديانات الأخرى؛ ومثال على ذلك الديانة الهندوسية التي احتفظت إلى اليوم بآثار قوية مماثلة لهذه. ولا بد لهذه الخيوط من أن تفكك وتُميّز بوضوح، وتستأنف في الحقول الخاصة ببرنامج إعادة البناء الاجتماعي. ألا ينبغي أن يُنفذ هذا البرنامج التعليمي الإصلاحي! إن الخطر، كل الخطر، هو أن تقع البلدان الإسلامية، واحداً إثر الآخر، تحت سيطرة أنظمة شمولية، تلك الأنظمة التي ستفرض، حينها، نظاماً للفكر والعمل مُتعسّفاً، ولن يكون عندئذٍ إلا هدف واحد، هدف معروف جيداً لنا جميعاً.

الحاضر والمستقبل:

الواقعة الأساسية بالنسبة للإسلام في القرن الحالي هي الاستقلال من الحكم الأجنبي الذي حققته الشعوب الإسلامية في بلدانها المختلفة. وربما تبدو هذه الواقعة، بالنسبة للسياسي المحنك حقيقة مبتذلة لأن النزعة الاستعمارية تختفي الآن وبسرعة، وأن كل البلدان التي كانت تحت الحكم الأجنبي إما أنها أصبحت حرّة بالفعل، وأما أنها آيلة إلى التحرر؛ وكل هذا يحدث والإسلام يشكل الجزء الأكبر من شعوب هذه



البلدان. على أي حال، إن ما جعل هذه الواقعة ذات دلالة هو أن الإسلام كان يؤدي في جميع هذه البلدان، من المغرب حتى إندونيسيا، دوراً في غاية الأهمية في الصراع من أجل الحرية. وفي بعض البلدان وبخاصة في باكستان وفي الجزائر أيضاً أدى الإسلام دوراً حاسماً ومهيمناً. ولذلك فإن الإمكانيات الواعدة في هذه البلدان تقترب إحداها من الأخرى لتشكيل صورة من صور (العالم الإسلامي)، وهي إمكانيات حقيقية، لأن الحافز، وهو حافز قوي أصيل، لتحقيق مثل هذا الهدف موجود في قلوب شعوب هذه البلدان. أما الواقعة الثانية الأكثر أهمية في القرن الحالي، فهي على أي حال، غياب (العالم الإسلامي) الفعلي بالمعنى الدقيق للكلمة، ليس فقط سياسياً وإنما ثقافياً واجتماعياً أيضاً. وبقدر تعلق الأمر بالواقع الحالي الفعلي، فان (العالم الإسلامي) لم يكن غائبًا كما هو اليوم، ونحن نجد أمامنا قوميات ودولاً ذات سيادة. فإلى أي مدى وعلى أي نحو يمكن أن تتفق عواطف الشعوب الأصلية هذه مع واقعة هذه الدول- القوميات، وهي واقعة مؤلمة؛ إنه سؤال يُترك للزمن. أما نحن فلا يسعنا، هنا، إلا أن نلاحظ أن الكلام الساذج المتكرر حول (الوحدة الإسلامية) سيبقى، ولا بد، حلماً طالما كانت الأسس الواقعية - المادية لم تُنضج أو تخلق بَعدُ.ولكن بعيداً عن هذه المسألة التي تواجهها البلدان الإسلامية بصفة عامة، ومن المبكر جداً توقع ما ستؤول إليه، فان كل جماعة إسلامية لا بد أن تواجَه بالمشكلة الداخلية، وهي: كيف تصلح أو تعيد بناء نفسها. فبإستثناء تركيا، حيث نجد أن الأسس العلمانية التي أدخلها أتاتورك ما زالت مستمرة رسمياً (على الرغم من إننا نجد هنا أيضاً أن تجارب العقود الماضية بيّنت لنا أن هذا الوضع قد لا يكون هو الحل النهائي)، أن عموم المجتمعات الإسلامية أدركت (مع أن بعضهما، مثل أندونيسياً، تشهد الآن صراعات داخلية طاحنة) ضرورة أن يكون الإسلام مرجعاً فعلياً تستند إليه في برامجها للإصلاح الداخلي. وبعض هذه المجتمعات (كما هو الحال مع باكستان) تأسست مباشرة على دعوة إسلامية. على أي حال، فان المشكلة الحقيقية في هذه البلدان الإسلامية إنما تكمن في صياغة الإسلام المعطى الفعلي، أو بالتحديد ترجمة ما على الإسلام أن يقوله للمجتمع والفرد الحديثيين. والمشكلة هي، حقــا، مشكلة مفصلية ذلك لأنه إذا كان مآل هذه المجتمعات إلا الفشل في العثور على إجابة كافية على هذه المشكلة، فان البديل الوحيد أمامها سيكون صورة من صور العلمانية؛ ولا شك أن من شأن هذا الحل أن يحدث تغييراً على طبيعة الإسلام الخاصة.

من الطبيعي للمرء من أن يتوقع، في ضوء هذا التاريخ الطويل للإسلام حيث واجه فيه الإسلام تحديات وأزمات من مختلف الأنواع: روحية وفكرية وإجتماعية، أن



الإسلام سيستطيع أن يحل التحدي الحالي بنجاح إنْ أعطي الوقت لتطوير أجهزته الداخلية الضرورية. ولكن من الضروري، ضرورة مطلقة، أن يكون المسلمون على وعي واضح دقيق بمكامن التحدي الحالي. على أي حال، فان الرؤية الصحيحة إذا لم تأتِ من حاجة ضرورية، فإن من المتعذر، استناداً إلى ما أنجزه المحافظون والحداثيون إلى اليوم، إصلاح التدمير الذي ربما قد حدث.

أما بالنسبة إلى التحديات فإننا، في الواقع، أمام تحديين أساسيين: الأول متأتٍ من طبيعة الحياة (الحديثة) - النزعة المادية - والثاني من طبيعة النزعة المحافظة الإسلامية. ومع أن هاتين المسألتين، كما سنرى، منفصلتان تمام الإنفصال أحدهما عن الأخرى؛ ولكننا نجد أن من المناسب، توخياً للوضوح، أن نشرع في معالجة طبيعة النزعة المحافظة الإسلامية أولاً.

تمثل النزعة المحافظة، في كل مجتمع ينمو، الحد الأول من حدي التوتر الفعلي الذي تتحرك ضمنه؛ أما الحد الثاني من التوتر فهو النزعة الليبرالية، نزعة التحرر، أو النزعة الحداثية كما سميناها سابقاً. ولكن النزعة المحافظة، في جميع أوضاع النمو الاجتماعي، يجب ألا تسعى إلى الحفاظ على مجرد الماضي وحسب وإنما إلى ما هو جوهري وذو قيمة فيه. وقد ذكرنا في بداية هذا الفصل أن على المسلمين أن يقرروا ما الذي يجب أن يُحتفظ به بالضبط، وما الذي يعدونه جوهريًا وذا علاقة ببناء المستقبل الإسلامي، وما هو الإسلامي من حيث الأصل، وما هو (التاريخي) المحض ليس إلا؛ وبعبارة أخرى : إن على المسلمين أن يطوّروا نزعة محافظة مستنيرة. وأشرنا كذلك إلى أن نوعاً من الحكايات الدينية التاريخية كان يُؤبّــد جزءاً كبيراً من التاريخ، ووصفنا، بايجاز، العملية التي حدث فيها هذا. والواقع أن الحركات الإصلاحية الأصولية، مثل الوهابية، التي كان من المتوقع منها تحقيق الفصل بين المحتوى الأصولي والمحتوى المُستحدّث، فشلت فشلًا ذريعاً في إنجاز هذه المهمة حتى وإنْ كانت قد ساهمت، من جانبها، في إزالة بعض الادعاءات الخرافية والممارسات السيئة. والسبب الرئيسي في هذا الفشل إنما يعود إلى أن هذه الحركات حصرت الأصولية في الإسلام بالقرآن والحديث، وبهذا فقد شملت، في الواقع، مجمل التاريخ الديني؛ ففي هذا التاريخ نجد أن كل تطور، تقريباً، وصل بالفعل إلى امتلاك (أحاديث) وقائية، يستند إليها ويحتمي بها من التفاصيل الفقهية إلى التصوف، ومن إجماع السنة إلى مبدأ الشرعية الشيعي.

واستناداً إلى ذلك، إذا لم تعالج مشكلة (الحديث) نقدياً وتاريخياً وبنائياً، فلن تكون هناك، على ما يبدو، فرصة لتمييز الأصلي في الإسلام عن التاريخي فيه. ولكن هذه هي، بالتحديد، المهمة التي يرفض (العلماء)، رفضاً قاطعاً، القيام بها وإنجازها.



فهم يخشون من أن (الحديث) إذا عُرض، على التحقيق العلمي على هذا النحو، فإن مفهوم (سنة الرسول)، الأصل الثاني في الإسلام بعد القرآن، سَيُدمر، وسيكون من المستحيل حينئذٍ الإمساك بالقرآن نفسه؛ لأن الذي يرسي القرآن إنما هو سنة الرسول. ولا شك أن البعض من اتجاهات رفض الحديث والسنة النبوية جملة وتفصيلًا، من المسلمين الحاليين ومن غير المسلمين، يُغذي هذه المخاوف ويقوّيها. ولكن الواضح الذي يرتقي إلى مرتبة اليقين هو أن المسلمين لا يمكن أن يستغنوا عن (سنة الرسول)، وفي هذا الحال، يبقى موقف (العلماء) موقفاً منيعاً على النقد. ومن ناحية أخرى، إن النقد الحقيقي (للحديث)، أيّـاً يكن مضمون الحديث، لا يمكنه إزالة مفهوم (سنة الرسول)؛ وإنما يمكنه وحسب، على العكس، أن يساعد في شرحه وتبيانه كما أشرنا هنا وفي مكان آخر[1]. وليس من الضروري، بطبيعة الحال، أن يرفض بعض (الحديث) إنْ لم يتبين صدوره عن النبي (ص) بوضوح، أو يتبين أن معظمه يعود إلى مرحلة ما بعد المرحلة النبوية. إن ما هو ضروري هو أن نعرف تكوين وتطور (الحديث) المعطى بقصد الكشف عن: الوظيفة التي أداها أو التي كان من المفترض أن يؤديها، وفيما إذا كانت الحاجات الإسلامية لاتزال مطلوبة كهذه الوظيفة أم لا.

إن مهمة إعادة النظر في الإسلام وصياغته في الوقت الراهن هي مهمة أكثر دقة وجذرية من تلك التي واجهت المسلمين منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، والإنجاز المطلوب تحقيقه يساوي إنجاز القرنين والنصف الأولين. بعبارة أخرى، إن على المسلم المفكّر أن يذهب إلى ما قبل مرحلة التكوين المبكرة للمرحلة ما بعد - النبوية ذاتها ويُعيد بناءها كلها مرة أخرى. وهذا هو بالتحديد ليس فقط ما رفض المحافظون، الذين ما زالوا يسيطرون على مصادر القوة في الأمة، القيام به، وإنما فشلوا أيضاً، وعلى نحو تام، حتى في أن يدركوا الحاجة إلى عمله. إن أفراداً ومجاميع صغيرة عارضت هذا كله؛ وأعني: (التقدميين) الأحرار الذين دُفعوا إلى إتخاذ موقف متشدد ضد سنة الرسول بمجملها. والحقيقة هي أن لا أحد من هذين الحزبين قد عرف بحق التطور التاريخي للحديث بحيث يكون لهُ رأي متوازن حوله، وما تم، من ثمّ، إنجازه حتى الآن. والواقع أن الحاجة إلى تثقيف الفكر بالإسلام، تثقيفًا تاريخياً صحيحاً، هي الأمنية الأولى، والشرط المسبّق لأي عملية ناجحة لإعادة صياغة الإسلام وتجديده. ولكن هذه هي القدرة على التفكير التاريخي في الإسلام بالمعنى

---

(1) أنظر الفصل الثالث من كتابنا هذا؛ وقد عالجنا بشيء من التفصيل هذه المسألة في بحثنا (السنة والحديث) المنشور في (دراسات إسلامية
«Sunnah and Hadith « in Islamic Studies‹ I/ii‹ June 1962).



الذي عرضته بوضوح مناقشاتنا وحججنا؛ إذًا ليس المقصود من هذا التفكير مجرد التحليل التاريخي للنصوص بالمعنى الضيق للكلمة التي لايمكن أن تأتي من نظامنا التعليمي القديم في المدارس. فلم يكن هدف المدارس، منذ نشأتها كمؤسسة مُنظمة، خلق أنظمة من التعليم متجددة وإنما كان مجرد إعطاء منظومة من الأفكار الجاهزة. ولهذا لم تكن هذه المدارس مهتمة بترسيخ روح البحث والفكر المستقل؛ بل على العكس من ذلك؛ فقد كان اهتمامها منصبًا على التدقيق في أبعاد تلك الروح ومراقبتها، وقد نجحت في ذلك بعد أن بذلت كل المستطاع لأنه، بخلاف ذلك، ستختفي علة وجودها Raison d'être. والواقع أن هذه الروح المطلوبة لا تحتل، حتى الآن، المكانة التي تستحقها في مؤسساتنا التعليمية الحديثة.

فأولًا: نجد، كما أشرنا في الفصل الحادي عشر - عند مناقشة نظام التعليم الإسلامي، نجد أن نظام التعليم في جامعتنا الحديثة هو نظام تعليمي علماني، وطرق البحث والدراسات الإسلامية لم تُشكل، أبداً، جزءاً متمماً فيه؛ وبالنتيجة فإن منتجات نظامنا التعليمي الحديث ليس لها مرجعية فكرية مدرسيّة في الإسلام.

وثانياً: إن أولئك المتخرجين من هذا النظام التعليمي الذين لم يهتموا بدراسة الإسلام بطريقة علمية كانوا دائماً من تلاميذ المستشرقين، على الرغم من أنهم قدموا مساهمات تستحق الإعجاب، وكانوا، بالتعريف، رواد الدراسات الحديثة حول الإسلام، ولكنهم درسوا الإسلام كمعطى تاريخي وحسب، وتعاملوا معه، إذا جاز التعبير، كجسد ميت يتطلب تحليلًا. والنتيجة هي أن تلاميذهم المسلمين أصبحوا مستشرقين هم أيضاً. فحقيقة كونهم مستشرقين قد أضيفت ووضعت جنباً إلى جنب آلياً مع حقيقة كونهم مسلمين كذلك. ولم تؤثر هاتان الحقيقتان إحداهما في الأخرى فتنتج ثماراً. ولا شك كانت هناك استثناءات هنا وهناك، ولكن لم يكن لها لا دلالة أصيلة ولا أثر مستمر.

إن الدراسات الإسلامية لم تدخل، إلا مؤخراً، في برامج بعض الجامعات، وحتى هنا، في هذا البعض من الجامعات، تبقى المشكلة الرئيسة، وهي مشكلة الافتقاد إلى الكادر الكفؤ الكافي لتأسيس هذه الدراسات وإنتاج كوادر للمستقبل. وحالياً، وبالتزامن مع العمل الراهن «= هذا الكتاب» حدثت بعض التطورات الجديدة، إنما المهمة، مثل تأسيس (معهد البحوث الإسلامية) في باكستان بهدف إعادة تفسير الإسلام، وإعداد باحثين مبدعين للمستقبل؛ وكذلك إعادة تنظيم برنامج الأزهر في القاهرة، وبخاصة إنشاء هيئة للبحث العلمي. ومن الواضح أن هذه التطورات ستأخذ وقتًا ليس بالقصير كي تُثمر. ولكن إذا كانت النزعة المحافظة الإسلامية إلى هذا الحد



من الخطورة، فان ما هو أخطر منها بكثير إنما هو التحدي الذي تشكله النزعة العلمانية المحضة والنزعة المادية. ففي جميع المجتمعات، حتى في تلك المجتمعات التي تقوم أو تزعم أنها تقوم مباشرة على رؤية أو دافع ديني مثل المجتمع الإسلامي، نجد أن هناك، دائماً، قوى لا مبالية أو دنيوية. والمجتمع الإسلامي لم يكن بمنجى من هذه القوى أو الفئات. ولكن هذا الإتجاه أصبح مترسخاً بطريقة لا نظير لها في المجتمع الإسلامي في الأزمنة الحديثة بحجة غريبة كان يُعبر عنها، غالباً، بصراحة ووضوح، ولكنها تعمل بقوة بطريقة لا واعية وصامتة. والحجة هي أن المسلمين (أو الشرقيين) روحانيون من حيث الأصل، في حين أن الغرب مادي خالص. وكل ما على الشرق أن يفعله لكي يتطور هو أن يستعير مهارات الغرب التكنولوجية (المادية)؛ ومع الروحانية التي يمتلكها مسبقاً، فان كل شيء سيكون على ما يُرام. وقد دافع عن هذهِ الحجة في الغرب أيضاً، وسوّغ استمرارها كثير من الغربيين. أما في الشرق فقد كان لهذا الرأي على أية حال (ولا شك من أن الإيمان به كان لأغراض دعائية)، نتائج مؤسفة حقاً. ففي الشرق، كان هذا الرأي، إضافة إلى الإحساس الزائف بالأمان وتفوق الحلقات المحافظة، مسؤولاً عن نشوء صورة من صور النزعة المادية الخالصة المخيفة، التي سمّي أصحابها (الفئات المستغربة)، التي لا تعترف إلا بالكاد بأي مطالب أخلاقية مهما تكن. على أننا نجد، مرة أخرى، أن الشيوعية، من بين هذه الفئات المستغربة، وكردة فعل ضد هذه النزعة المادية اللامبالية اللامسؤولة، تطوّر صورة من صور النزعة المثالية، جذابة ومثيرة. وفي أي حال، فإن الروحانية القديمة غير فاعلة، والمثقف المعلْمن الذي يتحدّث عن (المجتمع الجديد) يستغل، من دون تردد، اسم الإسلام متى ما اعتقد أن الوقت مناسب لذلك.

وأيضاً، وكردة فعل ضد هذا النوع من (الحداثة) اللاشرعية، يتراجع المحافظ ويجد نفسه مدفوعاً إلى اتخاذ موقف أكثر محافظة وتشدداً على الرغم من أنه قد يقدم هنا وهناك تنازلات، إنما تنازلات سطحية يغلب عليها الطابع اللفظي، إلى الحداثة. والواقع قد لا نكون بعيدين عن الصواب إنْ قلنا إن (العلماء) المحافظين اليوم بعيدون، جداً، بمعنى ما، عن التشدد، وربما هم محافظون بطريقة غير واعية أكثر مما كان عليه أسلافهم، لنقل، في القرن الحادي عشر الهجري / السابع عشر الميلادي، أو في القرن الثاني عشر الهجري / الثامن عشر الميلادي. وهذا ناتج جزئيًا من واقع مقاعد التعليم التقليدي المُتسم بالفقر الفكري الواضح؛ فأفضل المواهب، في الأزمنة الحديثة، كانت تميل، وعلى نحو متزايد، إلى التعليم العلماني؛ ولكنه ناتج جزئياً كذلك من ردة الفعل القوية لقسم من المحافظين ضد الاتجاهات العلمانية الحديثة. لقد دُفع



العلمانيُ التقليدي إلى اتخاذ موقفٍ متعصّب ليس ضد النزعة العلمانية فحسب؛ وإنما حتى ضد النزعة الحداثية الإسلامية الأصيلةً، طالما كان التقليدي غير قادر على تحليل الوضع وتشخيص التذمر بدقة. وهكذا، أثار المحافظ أو التقليدي شكّاً قوياً بأن آثار الحداثة مهما تكن لا بد أن تسعى وبالضرورة، بصورة علنية (النزعة العلمانية) أو بصورة متسترة (النزعة الحداثية)، إلى أن تضحي بالوعي الديني على مذبح (التقدم).

إن العلاج الحقيقي الوحيد لهذا الوضع يكمن في عملية إصلاح أساسي لنظام التعليم الحديث، وفي إشاعة القيم الإسلامية الأصيلة في المدارس والجامعات، إضافة إلى موضوعات أخرى. وبهذه الطريقة وحسب يمكن أن يندمج، على نحو ذي معنى، التعليم الدنيوي الحديث في الثقافة الإسلامية الشاملة، ويُبدع؛ وبخلاف ذلك سيبقى أشبه بجزءٍ من مادة غريبة، يُلصق بطريقة اعتباطية، بجسم عضوي حيّ. ولكن المشكلة التي تواجهنا، مرة أخرى، ها هنا هي: ما الذي يقدمه الإسلام بما هو كذلك؟ ذلك لأن الصياغة التقليدية للإسلام في إطار علم الكلام ليست مقبولة بمجملها بالنسبة للعقل الحديث، وليس لها دلالة تماماً في مناخ الوضع الراهن. والحقيقة هي أن علم الكلام هذا كان قد ظهر في ظروف خاصة تماماً، وتطور استجابةً لمسائل أخلاقية ودينية ملموسة ومُحددة، وبالتالي فهو يحمل أثراً من آثار التاريخ. ولهذا فإن الإجابة عن هذا السؤال، إنما تكون بتقديم الإسلام بصورة تكون مقبولة، وذات معنى بالنسبة للعقل الحديث. وإنْ فعلنا ذلك، فإن بعضاً من القضايا المهمة في علم كلامنا الوسيطي، سيتوجب تغييرها أو حذفها. وقد ضربنا بعض الأمثلة المهمة على هذه القضايا فيما سبق من هذا الفصل، وأشرنا على سبيل الإيضاح والتوسع إلى المسارات التي قد يتبعها عمل جديد في هذا الصدد. وربما ليس أمامنا، على أي حال، سوى هذه الطريقة لإحياء قيم الإسلام الخالدة، وتجربته الدينية الأصيلة، وإظهارهما من تحت ركام ثقل الطبقات التاريخية التي تخفيهما.

إذا لم يكتف علم الكلام وعلم الفقه الإسلاميان، في مهمة إعادة الصياغة هذه، بمواجهة متطلبات الإنسان والمجتمع الحديثين، وإنما يعملان على إنقاذ الإنسان والمجتمع الحديثين من الآثار العدمية المثيرة للإحباط الناتجة من النزعة العلمانية البليدة، فإن واحدة من أكثر الحاجات الضرورية أهمية وإلحاحاً قد أشبعت ولُبّيت. ويجب أن يعطى، في إعادة الصياغة أو البناء الجديدة هذه، مكاناً مرموقاً خاصاً للعاطفة الدينية والأخلاقية، بحيث تُدمج فيها بوصفها عنصراً متمماً لها ومتكاملًا معها. والواقع أن لا صياغتنا السابقة للإسلام، ولا علوم الشريعة القديمة، كانت تعترف بهذا العنصر «=العاطفة» وتعطيه ما يستحقه من اهتمام، ولهذا السبب تطورت النزعة



الصوفية إلى دين شبه مستقل، وأصبح في موقف معارض لإسلام (العلماء) الرسمي. فان يكن التصوف قد ذهب إلى تلك الحدود الخاطئة جذرياً في مسيرة تطوره، فإنما يعود إلى عوامل إجتماعية متشعبة وعميقة، ولكنه، مع ذلك، قد نشأ من حيث الأصل من حاجات دينية أساسية، وهذه حقيقة لا يمكن أن تُنكر. والحركات الإصلاحية في الإسلام، وبخاصة في الأزمنة الحديثة، تركت لنا التراث العام، إنما المتطرّف، المناهض للتصوّف. والواقع أن التصوف المُنظم الرسمي، بطرقهِ وتقنياته الخاصة، والمنعزل اجتماعياً، قد سُمح به، وأما وجوده كشبه دين مستقل فمن غير الممكن قبوله بالنسبة لكل من الإسلام والحياة الحديثة. ولكن من ناحية أخرى مغايرة، فإن الحياة الباطنية الأصيلة، حياة (القلب) حيويّة التصوف الحقة وجذوته لا بد منها، ويجب أن تُدمج في الشريعة ولا تُهمل، على المدى البعيد، تحت ضغط ألم الاستسلام للهجوم المدمر من طرف النزعة العلمانية الحديثة.

الإسلام هو (الخضوع لإرادة الله)، بمعنى: التنفيذ الحتمي لأمر الله، أو الأمر المطلق الأخلاقي في فضاء العالم المحسوس. وهذا التنفيذ هو العبادة، عبادة الله. والمؤكد أن المسلم على إيمان راسخ بقدرته على إنجاز هذه العبادة ولزومها. وأنه ليحاول الآن أن يكشف عن معنى أعمق لهذه العبادة مما كان يتصور في الماضي، ودرجة وغزارة ونفاذ وتأثير رؤيته التي لهُ الآن، قد تؤثر ليس فقط في مستقبله الخاص وإنما في مستقبل العالم المحيط به.



علم الكلام وسؤال الواقع العربي الراهن

من نقد الممارسة إلى تفكيك نظام المعنى الكامن

د. علي مبروك




مكتبة
الفكر الجديد

سؤال الواقع العربي الراهن:

لعله ينبغي لأي سعى يستهدف إحداث تغيير جديٍّ في عالم العرب الراهن، أن ينطلق من السؤال الذي يمكن أن يوفر نقطة بدءٍ تحظى بالرضى والقبول العام، بين الكافة من المنشغلين بمعضلة التغيير في هذا العالم البائس؛ وأعنى به «سؤال الواقع». إذ رغم ما يبدو من التصارع، أو حتى التقاتل، بين الفرقاء المتحاربين (تحت رايات إيديولوجياتهم المتصادمة) على سطح هذا الواقع، فإن أحداً منهم لا يفارق الإجماع القائم على تخلف هذا الواقع وفواته الراسخ. وهكذا فرغم ما «يبين من أن كل صنف من أصناف المثقفين المعاصرين العرب عنده قراءة للواقع العربي تشخص أعراض ذلك الواقع، باعتباره واقعاً مريضاً معتلاً، تشخيصاً مختلفاً عن تشخيص الصنف الآخر بل ومخالفاً له...(فإن ثمة) مع اختلاف الإشكاليات (والتشخيصات) وتعددها، إجماعاً على الحكم بسوء الواقع العربي المعاصر من جهة أولى، وبلزوم الانفلات من ذلك السوء والتخلّص منه من جهة ثانية. إجماع على عدم الرضا وإجماع على وجوب التغيير»[1].

وإذن فإن ما يحظى برضا كافة الفرقاء الإيديولوجيين المتناحرين وتوافقهم، هو- وللمفارقة- عدم الرضا عن هذا الواقع البائس؛ الذي كان لا بد أن يستحيل، تبعاً لذلك، إلى موضوع لضرب من الرثاء الهجائي، الذي انخرطت فيه عناصر من النخبة الحاكمة ذاتها؛ والتي راحت، أخيراً، ترفع عقيرتها بدعاوى الترشيد والإصلاح[2] (وكأن أحداً

---

(1) سعيد بن سعيد العلوي: الإيديولوجيا والحداثة (المركز الثقافي العربي) الدار البيضاء- ط1، 1987، ص 5-7.

(2) وبالرغم من الوعي بأن دعاوى الإصلاح التي ترفعها النخبة العربية الحاكمة هذه الأيام، ليست أكثر من وهم تستدعيه لتغطي به عورة إفلاسها، ناشدة إقناع جمهورها المحبط بأنها لم تزل تملك ما يمكن أن تقدمه إليه غير ثنائي الاستبداد والفساد؛ الذي أنهكت به هذا الجمهور المسكين وأفقرته على نحو كامل، فإنه يبقى أن في مجرد رفعها لشعار الإصلاح ما يكشف عن عدم قدرتها على إخفاء ما يقوم في الواقع من أزمة عاتية، وذلك مع لزوم الوعي بحقيقة سعيها إلى التحرر من وزر تلك الأزمة، عبر تعليقها في رقبة غيرها.

وهكذا فإنه وحتى حين أدرك النظام العربي الراهن أنه لا بد من شيء يقدمه لجمهور سحقه =



غيرها هو الذي بلغ بالواقع ما إنتهى إليه من الانحطاط والسقوط). وإذ هو الاتفاق -والحال كذلك - بين الكافة تقريباً، وذلك مع اختلاف الانتماءات الإيديولوجية والمواقع الفكرية- بل وحتى السلطوية- على أن ليل التخلف الدامس الطويل، لم يزل - على مدى القرون - يغطى، بظلامه الجاثم الثقيل، واقع العرب التعيس، فإن ذلك يحيل إلى أن جهداً يستهدف زحزحة الأزمة العربية الراهنة، ينبغي أن يتخذ لنفسه نقطة إبتداء من تخلف الواقع العربي وفواته؛ الذي ينتصب كواقعة صلبة أولى لا يمكن القفز فوقها أو تخطيها، وبما يرافقها من حقيقة لا تقل عنها قوة وصلابة؛ وأعنى حقيقة العجز المزمن عن تجاوز هذا التخلّف ورفع عورته؛ وذلك رغم السعى المتواصل إلى الإنفلات من قيوده على مدى القرنين الفائتين.

ومن هنا ما تحاجج به هذه القراءة من الجدارة شبه المطلقة لسؤال الواقع؛ كنقطة بدء صلبة، ينطلق منها تحليل الأزمة العربية الراهنة. وبالطبع فإنها، وكنقطة بدء، لا تشير إلى ما هو أبعد من حقيقة أن هذا الواقع يعانى الانسداد والأزمة على مدى القرون، ثم يأتى السؤال - الذي اختلف حوله الفرقاء - عن طبيعة وماهية تلك الأزمة من جهة، وعن الشروط التي حالت دون الانفلات من عقابيلها الضاغطة والمهيمنة، حتى الآن، من جهة أخرى.

وإذا كان قد بدا أن ثمة اتفاقًا، هكذا، ليس فقط على أن واقع العرب في أزمة، بل -

---

= الإحباط واليأس ولم يعد عنده ما يفقده، فإنه لم يكن مستعداً أبداً لتقديم شيءٍ حقيقيٍ، وهذا على فرض أنه يملك أي شيء حقيقي يمكن أن يقدمه لأحد. ولعله بدا أن شيئاً حقيقياً يقدمه، إنما يعنى أنه سيكتب نهايته بيده. ومن هنا أنه لم يكن ليعرف، في توقه لبقاءٍ ممتدٍ لا ينقطع، إلا أن يستدعى من خزانة الأوهام- التي ينتجها له مؤدلجوه الذين يتعيّش على عطاياهم السخية- بعض ما يدغدغ بها مشاعر جمهور بدا مستعداً لقبول أي شيء يتخفف به من وطأة شقائه بواقعه، حتى ولو كان هذا الشئ وهماً وسراباً. ولقد كان الإصلاح هو الوهم الذي راح يستدعيه النظام هذه المرة، ليغطى به عورة إفلاسه، فزادها - وللمفارقة - عرياً وانكشافاً. إذ تكشف الممارسة المتعثرة للنظام العربي القائم، على العموم، عن أن حدود استدعائه لشعار الإصلاح لا تتجاوز أبداً حدود السعى لتوظيفه كقناع يتجمَّل به، وبما يفيده - عبر هذا التجمُّل - من إطالة أمد بقائه. وبالطبع فإن استدعاء الإصلاح بهدف تجميل الوجه الدميم لواقع كريه، وعبر مجرد السعي لإخفاء هذه الدمامة وراء ثقل الأصباغ والألوان، لم يكن ليتبدى أبداً إلا عن وجه أكثر قبحاً ودمامة، وذلك إبتداء من أن الأصباغ والمساحيق، حين تكون كثيفة وثقيلة، لا تخفى الدمامة، بقدر ما تفاقمها. ومن هنا إن وجوه كافة الأنظمة العربية لم تكن في يوم أكثر قبحاً ودمامة مما هي عليه الآن؛ وأعني من حيث لا تكاد تعرف هذه الأنظمة، في سعيها إلى إخفاء قبح الوجوه ودمامتها، إلا أن تثقل عليها بالألوان والأصباغ، فتنكشف - بهذه الأصباغ - الدمامة وتصبح الوجوه أكثر قبحاً وبشاعة.



وكذا - على العجز الكامل عن رفعها، فإنه يبدو أن مرد هذا العجز الفادح، هو الغياب شبه الكامل لمفهوم كلي يقدر به المرء على الإحاطة بمعطيات الواقع الذي يحضر مُبعثراً ومُتشظياً في الخطاب العربي الحديث؛ وأعني من حيث لا يحضر من الواقع - ضمن هذا الخطاب- إلا جانبه البراني المرئِي (الظاهر)؛ الذي يتفتت، بدوره، إلى شظايا مبعثرة تقوم الواحدة منها، في جزيئتها وتشظيها، مقام الواقع في شموله وكليته. وغنيٌّ عن البيان أن شمول الواقع وكليّته لا يعنيان أكثر من أنه يتسع لتلك الجوانب البرانية المرئية، ولكن لا بما هي محض أشتات مبعثرة من عناصر وتواليف معزولة عن بعضها أو عما يؤسس لها وينتظم علاقاتها، من نظام للمعنى يتوارى لا مرئياً تحت سطحها، بل يتسع لها في ترابطها مع بعضها من جهة، ومع هذا اللامرئي الثاوي تحتها من جهة أخرى. ولعل مركزية هذا اللامرئي في بناء الواقع تبلغ حد استحالة الإمساك - في حال غيابه- بما يؤسس لأزمة ذلك الواقع الحقة؛ وعلى النحو الذي لا بد أن يعجز معه الوعي عن الخروج به، بالتالي، من عقابيل تلك الأزمة. وإذ لا سبيل - ألبتة - إلى هذا الإمساك إلا عبر تحديد وضبط مفهوم الواقع؛ بما هو وحدة المرئي (الظاهر) واللامرئي (الكامن)، فإن ذلك يعني أن التمييز، في الواقع العربي، بين مرئي يطفو على السطح، وبين لا مرئي كامن يؤسس له في العمق ويعمل طليقاً خارج إطار أي سيطرة، هو التوطئة الأولى واللازمة، في مسار طويل يستهدف إخراج هذا الواقع من أزمته الخانقة الضاغطة.

وضمن هذا السياق فإنه يلزم التأكيد أن الأمر لا يتعلّق بتصور المرئي الظاهر بما هو غير الحقيقي، فيما يكون اللامرئي الكامن هو الحقيقي، بقدر ما إن الأمر يتجاوز ثنائية «الحقيقي» و«غير الحقيقي» إلى التأكيد على أن شيئاً، في الواقع، يقوم وراء ما يظهر على سطحه، وأن حقيقة الواقع إنما تقوم في وحدتهما؛ وبما يعنيه ذلك من أنه يستحيل في حال اختزاله في جانبه الظاهر فقط، إنتاج معرفة حقة به. ومن هنا ما يمكن التأكيد عليه من أن الأمر يتجاوز ثنائية عالم المجاز (أو غير الحقيقي) وعالم الحقيقة التي درج الأشاعرة على مقاربة العالم من خلالها، واعتبار كل ما يقع فيه من حوادث - أو أحداث - بوصفه من قبيل المجاز غير الحقيقي؛ والذي لا بد، لذلك، من إنكاره إبتداءاً من كونه محض حجاب يخفي العالم المتعالي «الحقيقي». إذ الحق أن البراني - ضمن سياق الواقع الراهن- ليس أقل «حقيقيةً» من مكوِّنه الجواني، وكذلك فإنه ليس حجاباً يحول دون بلوغ الجواني الحقيقي؛ حيث يتحقق الوعي بهذا الجواني كاملاً في قلب هذا البراني وليس بعيداً عنه أو فيما وراءه، وبالتالي فإنه يستحيل إنكاره لحساب «الجواني» بما هو حقيقة مفارقة تتجاوز هذا البراني وتتعالى عليه. وفقط يتعلّق الأمر بالتأكيد على استحالة اختزال الواقع في مجرد هذا البراني وحده.



كيفية حضور سؤال الواقع في خطاب النهضة:

وتبعاً لذلك فإن نقطة البدء في مقاربة سؤال الواقع العربي الراهن، تنطلق من وجوب تحديد كيفية حضوره في فضاء خطاب النهضة الذي تصدّى لمقاربة أزمته منذ البدء؛ وبما يعنيه ذلك من وجوب إثارة السؤال عما إذا كان هذا الخطاب قد أفلح في بلورة مفهوم كلي لذلك الواقع؛ وذلك على نحو يرتفع به إلى أن يكون موضوعاً لنوع من «الإدراك الواعي» بدلاً من إبقائه قيد ضرب من «الإدراك العفوي» - حتى لا يُقال العشوائي - الذي يظل معه موضوعاً للوهم والغلط (وهو الإدراك الذي لا بد أن ينعكس، أياً كان نوعه، على نوع وطريقة مقاربة أزمة الواقع، وذلك ابتداءً من أن الكيفية التي تجرى بها مقاربة أزمة واقع ما، إنما تتحدّد كلياً بماهية تصوره وإدراكه أولاً) أم إنه لم يقدر على بلورة مثل هذا المفهوم الكلي الجامع للواقع، واكتفى بمقاربته بما هو محض حضور سطحي؛ وأعني بما هو جملة من الوقائع المتشظية المعزولة، ومن دون الانتباه إلى ما يكمن تحتها من منطق أو نظام لا مرئي كامن، ينتظمها جميعاً ويهبها التفسير والمعقولية. وبحسب ما جرى الإلماح إليه قبلاً، فإن الواقع يتشظى ضمن هذه المقاربة التي لا تجاوز حدود سطحه إلى ما وراءه، إلى صور يُختَزل، تقريبياً، في كل واحدة منها، وذلك بحسب الزاوية المنظور إليه منها[1]؛ وهي الزاوية التي بدا أنها تتحدّد، هي نفسها، بحسب أبنية إيديولوجية جاهزة، ترتد بأصل وجودها إلى ما يقع خارج حدود هذا الواقع ذاته، وبما يحيل إليه ذلك من أن مقاربة الواقع تنبني بحسب آلية اختزاله إيديولوجياً[2].

---

(1) فإذ «يحكم المثقف السلفي بأن ما عليه المسلمون والعرب من سوء يرجع إلى ابتعادهم عن النبع الصافي للدين بحسب ما كان عليه في قوته وبساطته الأولى....، فتكون لذلك عاقبة ضرورية، وهى نزول الفساد الذي هو سبب الفوضى والركود والتأخر وكافة الشرور المماثلة التي لا سبيل إلى طرحها جانباً من أجل معاودة السير والرجوع إلى ما كان عليه السلف، إلا بالتقرير بوجوب الإصلاح، فإن المثقف القومي يرى أن مرد شرور العرب كلها يرجع إلى ما إبتلوا به من تمزيق وتفتيت أحدثها سيف الاحتلال العثماني المستبد والمتأخر من جهة أولى، وعمل على تكريسها والتقنين لها الاستعمار الغربي من جهة ثانية، وأما المثقف التاريخاني فهو يقرر بوجوب طرح الماضي ظهرياً؛ حيث أنه لا فائدة ترجى من الماضي كله ولا جدوى يلتمسها المرء فيه متى كان يروم الإنعتاق والتحرر من ربقة التأخر التاريخي». أنظر: سعيد بن سعيد العلوي: الإيديولوجيا والحداثة (سبق ذكره) ص 5.

(2) والحق أن الإيديولوجيا لابد، بما هي إيديولوجيا، أن تكون اختزالية؛ وذلك ابتداءً من طبيعتها القطعية التي تكون معها أدنى إلى المعطى المطلق، وبالتالي، النهائى والمغلق. وبالطبع فإن الواقع بإنفتاحه ولانهائيته يكون مطلوباً منه، بحسب حامل تلك الإيديولوجيا، إلا أن ينحشر ضمن الحدود الضيقة لهذا المعطى الجامد، وإلا فإنه لا يمكن أن يكون موضوعاً، ليس فقط للإدراك،



وإذ يُصار مما سبق إلى أن تصور الواقع العربي، في خطاب النهضة، قد إقتصر - لسوء الحظ - على اختزاله في واحدٍ من مكونيه فقط؛ وأعنى به مكونه البرانى الذي خضع دوماً لتوجيه إيديولوجيات سابقة التكوين، فإن ذلك ما تدعمه قراءة - ولو أولية - لهذا الخطاب. فإذ بدأ الخطاب دورته مع الجيل الأول من آباء النهضة (من الطهطاوي حتى الأفغاني وأديب إسحق مروراً بالتونسي)[1] الذين أدركوا الأزمة فيما يعرفه الواقع العربي من نمط «الحكومة المطلقة غير المُقيدة»، فإن الجيل اللاحق لهؤلاء الآباء قد راح يرى البؤس ماثلاً فيما تصوروه تراث الجمود والركود المتحدر من الماضي؛ وعلى نحو راح يقطع معه البعض بوجوب «إصلاحه» (تبعاً لرؤية الأستاذ الإمام)، فيما ألح آخرون على وجوب «طرحه» وإستئصاله (بحسب أطروحة شميل وأنطون وصروف). وأما الورثة المعاصرون؛ فقد كانت لكل فريق منهم «قراءته (الاختزالية أيضاً) للواقع العربي، لأن لكل مثقف - أو فريق من الفرقاء - إشكاليته الخاصة به، ولكل إشكالية مقوماتها وموجباتها: إشكالية المثقف القومي هي الوحدة (ضد التمزق)، وإشكالية داعية التاريخانية هي الثورة الإيديولوجية (ضد الفوات التاريخي)، وإشكالية السلفي هي الإصلاح (ضد الجمود)، وإشكالية محب التقنية هي الثورة التكنولوجية»[2].

= بل وحتى للوجود. إذ الحق أنه لا سبيل - بالنسبة لحامل الإيديولوجيا - إلى أي فهم أو وجود إلا من خلال وساطة الإيديولوجيا التي يحملها، وإلى حد أن كل ما يقع خارج حدودها يبقى- بالنسبة له- خارج دائرة المعنى والوجود؛ وبما يعنيه ذلك من أن الاختزالية تتجاوز حد التصورِ إلى صميم الوجود ذاته. ولعل ما يبدو من أن الإيديولوجيا هي - والحال كذلك - ما يعيِّن القابل للوجود والمعني عن ما يقف دونها، فإن ذلك يجعلها أدنى- وللمفارقة- إلى المعتقد الديني الجامد الذي يعيِّن، لمعتنقيه، حدود المقبول والمرذول.

(1) في قراءته الرائدة لأثر الثورة الفرنسية في التوجيه السياسي والاجتماعي للفكر العربي الحديث، فإن «رئيف خورى» يكاد يحصر اهتمامات المفكرين العرب على مدى القرن التاسع عشر، وإلى ثلاثينات القرن العشرين في السعى إلى تقييد الحكومات الشرقية المطلقة بالدستور الضامن لحقوق الأمة. أنظر: رئيف خوري: الفكر العربي الحديث (منشورات دار المكشوف) بيروت، 1943، ص 168-287

(2) سعيد بن سعيد العلوي: الإيديولوجيا والحداثة (سبق ذكره)، ص7. وهنا يلزم التنويه بأن ما يتصوره هؤلاء الفرقاء من واقع «مأمول» (يراه فريق في الوحدة، وآخر يدركه في الإصلاح، وثالث يتعرَّف عليه في الثورة الإيديولوجية والتكنولوجية) هو انعكاس مقلوب لواقع «مرذول» (يراه فريق في التمزق، وآخر يقرأ علامة بؤسه في الجمود، وثالث يدركه في الفوات التاريخي والعطالة التكنولوجية). وبالرغم من أن كل تلك السمات المرذولة؛ وأعني من التمزق والجمود والعطالة والفوات، تنطبع ببؤسها على جسد الواقع المريض، فإن كل واحدة منها تمثل أحد جوانبه التي لايمكن أن تستغرقه، وذلك بالرغم من أنه يستغرقها هو نفسه. وفى كلمة واحدة، فإن الواقع يستنفد كل هذه الجوانب، ولكن من دون أن تكون، هي نفسها، قادرة على استنفاده.



وانطلاقاً من أن كل واحدة من تلك الإشكاليات السالفة تشير - وبمنطق المخالفة - إلى واقع مرذول تتقدم هي نفسها كنقيض مأمول له (الإصلاح كنقيض للجمود مثلاً)، فإنه يبدو أن كل واحدة منها قد راحت ترى وكأن «الواقع المرذول» الذي تبلورت لرفعه هو «الواقع العربي» بألف لام العهد. ولعل الأقرب إلى الدقة، في هذا السياق، أن يُقال أن ما كان يجرى النظر إليه على أنه «الواقع»، إنما هو - فقط- أحد جوانبه البرانية الجزئية، والتي يحدث أن تتسع- في منظور أصحابها - فتغطي عليه وتبتلعه، بكليّته، في جوفها. وهكذا فإن ما كان يُرى وكأنه الواقع العربي؛ وأعني من قبيل الاستبداد والتمزُّق والجمود والفوات التاريخي والعطالة التكنولوجية (وحتى المعلوماتية)، ليس - في حقيقته - أكثر من جوانبه المرئية التي تتحلق حول ثابتٍ ومركزٍ أوليّ كليّ تتمحور حوله كل هذه الجوانب المنظورة، ويرتد إليها جميعاً (أعني تلك الجوانب من جهة، ومركزها الذي تدور حوله من جهة أخرى) بناء الواقع في شموله.

ورغم جوهرية تلك الجوانب المرئية في بناء الواقع، فإن مركزية الثابت اللامرئي التي تتحلّق حوله- والتي تكاد تجعل مفهوم الواقع ينصرف حقاً، أو يكاد، إلى ذلك الثابت اللامرئي- إنما تتأتى من الدور الذي يلعبه هذا الثابت في إحالة تلك الجوانب المرئية المبعثرة من مجرد ظواهر معزولة لا يربط بينها إلا محض تجاورها، إلى منظومة من ظواهر مترابطة تتعلق فيها الواحدة بالأخرى؛ وعلى نحو تستحيل معه قراءة الواحدة منها إلا في ارتباطها مع غيرها من جهة، ثم في ارتباطها كذلك مع ذلك الثابت الكامن بالطبع، فإن ذلك يؤول، لا محالة، إلى أن الوعي بذلك الثابت الذي يرقد خلف أشكال الممارسة الطافية على السطح هو ما ينبغي حقاً إنجازه، كشرط لبلوغ ذلك الضرب من الإدراك الواعي - وليس العفوي - للواقع. ولعل ما هو جدير بالملاحظة في هذا السياق، أن صرف مفهوم الواقع إلى مركزه اللامرئي الكامن لا يعني اختزاله في هذا المكون الجواني (وكأن حقيقته تقوم فيه فقط)، بقدر ما يعني أن جوانبه البرانية سوف تنفتح على ما يتعداها ويقوم وراءها. وإذ يؤول ذلك إلى أن المكوِّن الجواني للواقع لا بد أن يكون موضوعاً لوعي، فإن ذلك يعني أنه لا يمكن افتراضه كينونة صلبة تقع خارج حدود دائرة الوعي أو التصور على نحو ما يكون مفهوم «الشيء في ذاته» عند كانط الذي يتجاوز، تماماً، حدود أي وعي أو تصور.

وهكذا فإن الأمر لا يتعلّق، البتة، بأن نواة «الواقع» أو مركزه الماورائي يقع خارج حدود أي تصور على الإطلاق؛ بقدر ما يتعلّق فقط بأنه يقع خارج دائرة وعي وتصور هؤلاء الفرقاء؛ الذين لا يقدرون - بسبب ما يوجِّه مسار تصوراتهم، ذات الطابع الاختزالي للواقع، من الإيديولوجيا الصريحة - على الانفلات مما تفرضه هذه



الإيديولوجيا من الإنشغال بمحض الآني والعابر والجزئى والجاهز (من الظواهر)، إلى الحفر فيما وراءها - بما هي مجرد تعيُّنات وظواهر جزئية - التماساً للأنظمة الخفية والثوابت العميقة التي يستحيل من دون الوعي بها إنتاج معرفة بالواقع حقة. ولعل الأمر يتجاوز حدود ما تفرضه الإيديولوجيا من إنشغال بالعابر والجاهز، إلى حقيقة كونها (ليبرالية أو إصلاحية أو قومية أو علموية تكنولوجية) قد تبلورت، في معظمها، كقناع مُستعار راح يجرى فرضه قسراً على الواقع من خارجه؛ وبما يعنيه ذلك من أنها باتت تمثل ستاراً يحتجب الواقع خلفه، بدلاً من أن تكون أداة لفهمه وتفسيره؛ ناهيك عن أن تكون مدخلاً لتغييره. بل إنها آلت - وذلك في حال إيديولوجية بعينها هي الماركسية (وفى طبعتها العربية تحديداً)- إلى افتراض واقع زائف ومُتَخيَّل[1]، يستوعب أدوات التحليل الطبقي ومقولاته، وذلك فيما كان الواقع القائم يعيش آنذاك - بل وربما حتى الآن - في ظل أنماط إنتاج ما قبل رأسمالية؛ وهى الأنماط التي يستحيل الحديث في إطارها عن أي تحليل طبقي. والحق أن الإيديولوجيا لم تفرز - في الحالة العربية على العموم - إلا أنماطاً من التلفيق والاختزال والوعي الزائف؛ والتي لم تحل فحسب دون إنتاج معرفة حقة بالواقع، وبكيفية تسمح ببنائه نظرياً ومفهومياً، بل وآلت إلى اختزاله في ضروب من الممارسة العمياء الطافية على سطحه. ومن هنا ما يمكن المصير إليه من أن هذا الاختزال الأخير للواقع (فى محض مكونه البراني) يعد أحد التداعيات اللازمة لحضور الإيديولوجيا المهيمن، وما تمارسه - على الوعي- من توجيهات صريحة وخفية. ولعل ذلك يعنى أن «بؤس الواقع» لا يتأتى، بالأساس، من اختزاله في محض الممارسة، بقدر ما يرتبط، في العمق، بما تمارسه الإيديولوجيا، على الوعي المُعاين له، من توجيه؛ يكون فظاً في أحيان كثيرة، ويكون ناعماً - كما سيكشف التحليل - في أحيان أخرى، وبما يعنيه ذلك من أن هذا التوجيه قد يتحقق، في بعض الأحيان، على نحو مراوغ وخفى[2].

---

(1) ولعل ما يبدو من أن الإيديولوجيا حين لا تجد واقعاً يناسب مقولاتها، فإنها تقوم باختلاقه، إنما يكشف عن أن الإيديولوجيا لا تكتفي بأن تطرد ما لا يتوافق مع تحديداتها إلى دائرة اللاموجود، بل إنها تأتى إلى الوجود (ولو كان زائفاً) بما تفرضه تلك التحديدات. لكنه يبقى أن المفارقة، فيما يتعلق بالماركسية، تتأتى من أن الإيديولوجيا التي كان يُظن أنها الأكثر إرتباطاً وإعتباراً للواقع، هى- في العمق - الأكثر ابتعاداً ومفارقة له.

(2) وذلك ما يبدو وكأنه جوهر المأزق الذي يجابه أحد أهم المشاريع الفكرية العربية المعاصرة؛ وأعنى به مشروع الجابري الذي اخترقته الإيديولوجيا، متخفية وناعمة، من خلال أحد المفاهيم الأكثر مركزية في تحليله. إنه مفهوم القطيعة؛ الذي أجبرته الإيديولوجيا المنسربة إلى التحليل على أن يتخلى عن حمولته المعرفية، التي يتحدد بها في السياق الباشلاري الذي استعاره منه الجابري، =



وهكذا فإن تحليلاً أولياً لكيفية حضور الواقع، في الخطاب العربي الحديث، إنما يكشف عن غيابه الكامل، كمفهوم جامع بين ظواهر طافية على سطحه وبين نواة مركزية كامنة (هى أساس وجود تلك الظواهر والمركز الذي يفسرها)، وبما لا بد أن يستتبع ذلك من حقيقة أنه لا يحضر إلا كمحض اختزالات وتلفيقات مفككة ومشوَّشة؛ وأعنى بما هو جملة من جوانب الممارسة البرانية التي يجري اختزاله في كل واحدة منها، وذلك بحسب طبيعة الإيديولوجيا المنتجة لها، وبكيفية تقوم فيها الواحدة منها في عزلة عن غيرها[1]. وإذا كان ذلك يعني عدم توفُّر الخطاب على مفهوم للواقع يتجاوز به تفتيته وبعثرته؛ فإنه يؤول، صراحة، إلى أن العجز عن إثارة «أسئلة التأسيس» الكبرى - الذي يبدو أنه قد حدد طبيعة مقاربة الخطاب لكل من التراث والحداثة على نحو إستحالا فيه إلى مجرد تراكيب ملفقة هشة - إنما يتجاوب مع طبيعة مقاربته للواقع؛ الذي يحضر في الخطاب على النحو نفسه؛ وأعني كجملة ممارسات ووقائع برانية مُختزلة، ليس ثمة ما يؤسس لها تحت السطح الهش الفقير[2]. وإذ الاختزال، والحال كذلك، هو ما يحدد طريقة مقاربة الخطاب لكل من الواقع من جهة، والتراث والحداثة من جهة أخرى؛ وبكيفية يتجاوب فيها اختزال الواقع فيما يجري على سطحه مما هو إجرائي وبراني، مع ما إستقر عليه الخطاب من اختزال «التراث والحداثة» في مكونهما البراني السطحي بالمثل، فإن هذا التجاوب يتأتى من حقيقة أن التراث والحداثة قد كانا بمثابة الساحة التي راح الخطاب يبحث فيها عن حلول لمشكلات واقعه؛ وبما لا بد من ملاحظته من أن تلك الحلول قد إستحالت - إبتداءً من عزلها عن السياقات

= ليتلبس بحمولة إيديولوجية فرضها، فيما يبدو، السياق الإيديولوجى الذي كان الجابري، مع سعيه إلى تجاوزه، يفكر داخله؛ الأمر الذي آل، في النهاية، إلى إرباك مشروعه كلياً، وعلى النحو الذي كان لا بد معه أن تتقلّص فرص إنتاجه المثمر.

(1) وكمثال فإن المثقف القومي داعية «الوحدة» الذي يختزل الواقع في ظاهرة «التمزق والتجزئة» قد ظل يقارب هذه الظاهرة؛ التي هي النقيض المرذول لدعوته، ليس فقط معزولة عن ظاهرة تتجاور معها كالاستبداد، بل إنه بدا وكأنه قد راح يتصور الاستبداد كشرطٍ للوحدة، وليس نقيضاً لها. وبنفس الطريقة فإنه يبدو وكأن داعية الثورة التكنولوجية لا يرى العطالة والفوات التكنولوجى ظاهرة متصلة بالديكتاتورية التي هي ضد روح المبادرة اللازمة لتخطي العطالة والفوات، بل إنه راح يرى فيها شرطاً لثورته المأمولة بالمثل. ولعله يُشار هنا كذلك إلى أن الأستاذ الإمام قد تصور الجمود الذي جاء يرفعه بالإصلاح، كمحض ظاهرة معزولة عن الاستعمار؛ الذي بدا له، وللمفارقة، أنه راعٍ لإصلاحه وحارس له من المتربصين الغيورين.

(2) وبالطبع فإن ذلك لا يحيل إلىّ أي ضرب من الأنفصال بين «الممارسة» على السطح، وبين ما «يقوم وراءها» في الباطن، بقدر ما يحيل إلى العجز عن الإمساك بالوجه الخفي لارتباطهما الذي لا تنفصم عراه أبداً. وغنيٌّ عن البيان أن الإمساك بذلك الارتباط الخفي هو قصد التحليل هنا.



المعرفية والتاريخية المنتجة لها - إلى جزء من المشكلة، وليس أبداً حلها وتجاوزها وغنيٌّ عن البيان أن مقاربة الخطاب لمشكلات واقعه على نحو اختزالي كان لا بد أن تعكس نفسها على طريقته في قراءة حلولها من الحداثة أو التراث، وبحيث كان لا بد أن تتبلور هذه القراءة على نحو اختزالي أيضاً. وهكذا يؤول التحليل إلى أن إنقلاباً يطال كيفية مقاربة الواقع داخل الخطاب؛ على نحو يتحرّر فيه من الاختزالية، سوف يكون مقروناً بتحرير مماثل لكل من التراث والحداثة من نفس الاختزالية التي حالت بينهما وبين أن يكونا موضوعين لمعرفة منتجة حقة؛ وبكيفية تتيح لهما أن يتمخضا عن حلول خلاّقة وفاعلة لمشكلات الواقع العربي، وذلك بدل كونهما - في حالهما الراهن - عقبة أمام تبلور تلك الحلول.

اختزال الواقع في مجرد كونه واقعة:

والحق أنه لا يمكن اختزال الواقع في أحد، أو حتى كل، جوانب الممارسة البرانية التي تشتغل على سطحه في لحظة ما، بل إنه يلزم الارتداد إلى ما يقوم وراء هذا الجانب العياني الظاهر، من ثابتٍ أو نظام أعمق للمعنى هو ما يؤسس لهذا البراني ويفسره، ويتحكم في دروب مساراته وتحوّله. ولعل ضرورة الوعي بهذا النظام الكامن تحت سطح الممارسة، تتأتى من أن أي ممارسة لا يمكن أن تفسر نفسها أبداً، بل إنها تجد تفسيرها فيما يرقد ثاوياً تحتها؛ مما يمكن اعتباره نظام معناها الكامن. وإذ يحيل ذلك إلى أن الواقع هو جماع ما يطفو على سطحه، وما يرقد كامناً تحت هذا السطح في آن معاً؛ وبكيفية يستحيل معها أن ينحلّ إلى واحدٍ فحسب من هذين المكونين، فإن ذلك يعني أن أي اختزال للواقع في مجرد جوانبه البرانية المرئية، والجهل بنظام المعنى الكامن تحتها، لا يؤول فقط إلى مجرد العجز عن فهمه، بل وإلى الإهدار الكامل لوجوده الحق؛ وأعنى من حيث يتنزَّل به من كونه كذلك (أي واقعاً)، إلى أن يصبح مجرد واقعة. وغنيٌّ عن البيان أن الواقع أكثر ثراء وتركيبية من الواقعة التي لا تعدو كونها محض وجود معزول وفقير، وليس له أي معنى في ذاته، بل إنها تكتسب كامل معناها ودلالتها من اندراجها في بناء يستوعبها، ويسمح لها بعلاقة مع غيرها من الوقائع.

والحق أن مركزية «الواقع» في مقابل «الواقعة» تتأتى من أنه فيما لا تعرف الواقعة إلا محض التحقق والوقوع الخالي بذاته من أي معنى، فإن الواقع ليس أبداً مجرد ذلك الإطار الخامل المحايد الذي يحصل هذا التحقق في ساحته، بل إنه ينطوي في جوهره ليس فقط على جملة الشروط التي تسمح لهذا الوقوع بالحصول، بل وعلى ما يمكن



به ترتيب تلك الوقائع في أنظمة تفيض عليها الدلالة والمعنى. وعلى ذلك فإن الواقع هو أدنى ما يكون، في حقيقته، إلى القوة الكامنة القابضة على قوانين تحقق الواقعة في الوجود من جهة، وعلى شروط انبجاس دلالتها ومعناها من جهة أخرى؛ وأعنى أن تلك القوة الكامنة (أو الواقع بالأحرى) هي التي تستحيل بمقتضاها الواقعة من مجرد ظاهرة فردية ومعزولة إلى أن تصبح جزءاً من تركيب أكثر شمولاً وكلية. ولعل ذلك يعنى أن الواقع يبدو، في مقابل فردية الواقعة وعزلتها، أشبه ما يكون بالكينونة الحية التي لا يتوقف وجودها على وجود أعضائها الجزئية (وأعني من حيث تظل محتفظة بحياتها حتى مع فقدانها لبعض تلك الأعضاء)، بقدر ما يتوقف وجود تلك الأعضاء الجزئية ومعناها على الوجود الجامع لتلك الكينونة الكليّةِ؛ وبما يعنيه ذلك من مركزية حضور الواقع (بما هو كينونة كليّة) لكي تحظى الواقعة بوجود ذي معنى. وإذ يؤول ذلك إلى أن الواقع بما هو تكوين وإنبناء يتصف بخاصيتي الكلية والشمول، ويتجاوز الواقعة بما هي عزلة وجزئية وخواء؛ وأعني من حيث لا تملك ما تفسر به نفسها، ناهيك عن غيرها[1]، فإنه يكشف، في الآن نفسه، عن بؤس اختزال الواقع في مجرد كونه واقعة[2]، وبما يترتب على ذلك من وجوب الحفر وراء نظام المعنى الثاوي خلف ركام الوقائع المبعثرة.

نظام المعنى الثاوي خلف ركام الوقائع المبعثرة:

وهنا يلزم التنويه بأن ما يُشار إليه بوصفه نظاماً للمعنى في واقع ما، ليس معطى أولانياً جامداً يقف خارج أي تاريخ، بل إنه يتبلور كانبناء داخله، وعلى نحو يكون فيه تاريخ هذا الواقع نفسه هو أحد محدّدات هذا النظام الكامن. وهكذا فرغم ما يبدو من أنه أدنى إلى أن يكون بمثابة العقل المتخفّي للواقع، الذي ينتظم وقائعه ويرتب نظام العلاقات داخله، فإن سعياً إلى الإمساك به لا يمكن أن يتحقق أبداً إلا من داخل التاريخ الذي تكوَّن فيه. فمن نافل القول إنه حتى فيما يتعلّق بمفهوم كالعقل، فإن له تاريخًا لا بد من التماس نظامه داخله. وغنيٌّ عن البيان أن كون المفهومَ (كنظام المعنى أو العقل)

---

(1) ولسوء الحظ، فإن من يسمون أنفسهم بالواقعيين العرب؛ الذين يقبضون الآن – وبقوة – على مقادير السلطة والثروة في العالم العربي، لا يعرفون من الواقع إلا كونه مجرد «واقعة». ومن هنا ذلك البؤس الفادح الذي تطفح به الممارسة العربية الراهنة. فهم لا يرون في الواقع إلا محض وقائع معزولة ليس لها ما وراءها، وكنتيجة لذلك فإنهم لا يرون في أي سعى لالتماس ثابت يقوم وراء تلك الوقائع المعزولة إلا أنه من قبيل التفكير بمنطق المؤامرة.

(2) وهنا يلزم التنويه بأن نضال هيجل ضد الوضعية؛ التي لم تدرك في العالم إلا جملة وقائع معزولة، قد تبلور ضمن هذا السياق بالذات.



قد إنبنى ضمن تاريخ طويل، إنما يؤول إلى افتراض أنه يتجاوز في انبنائه - بالضرورة - حدود اللحظة الراهنة في الزمان الخاص بالثقافة، وإلى حد إمكان الإرتداد به، في كليته، إلى لحظات ماضية في هذا الزمان الثقافي الخاص؛ وذلك كالحال فيما يتعلّق بنظام المعنى الكامن خلف الممارسة التي تشتغل على سطح الواقع العربي الراهن.

إذ فيما تكاد الممارسة العربية الراهنة أن تنتمى بأسرها - وأعني شكلياً وبرانياً بالذات - إلى (عالم الحداثة) الذي تزركش مفرداته سطح واقع العرب الراهن، فإن نظام المعنى الكامن وراء هذه الممارسة يكاد أن ينتمي كاملاً إلى لحظة أبعد منها بكثير؛ وأعني بها اللحظة التراثية التي يستحيل تفسير هذا النظام خارج فضائها المؤسِّس. وهكذا فإنه وفيما يتميز نظام المعنى الكامن بضرب من الحضور الأعمق والأبعد في الزمان الخاص بالثقافة، فإن الممارسة، الطافية على سطحه، تختص بحضور أقل إمتداداً وعمقاً. وضمن سياق هذا التباين الزماني، فإن الأكثر رسوخاً وامتداداً منهما، يتخذ من الآخر (الأحدث) قناعاً له يشتغل من تحته؛ وبما يستتبع ذلك، بالطبع، من توظيفه له لا محالة. فالممارسة التي تخايل بالحداثة - إذ تهبط على التراث من دون أن يكون لها رسوخه من جهة، وإذ لا تعرف، في علاقتها مع هذا التراث - وهو الأهم - إلا جمود وإنغلاق «المجاورة»، وليس حيوية وانفتاح «المحاورة»، كشكل أوحد للعلاقة بينهما من جهة أخرى - تجد نفسها غير قادرة على زحزحته، ولذا فإنها لا تفعل إلا أن تنشر نفسها - كالرداء - فوقه، فتكون له - وللمفارقة - ستاراً يحميه، ويؤبد حضوره الجامد[1]؛ ولكنه أيضاً يقيّده ويُعجزه عن التفتُّح عن ممكنات مضمرة يحملها داخله (وهي الممكنات التي قد يكون حضورها أحد عوامل إنبثاق حداثة حقة[2])، وبما يعنيه ذلك من أنها (أي الحداثة) تمنع عنه أسباب حياته الحقة؛ لأنها لا تفعل - والحال كذلك- إلا أن تحمي محض ثباته وجموده. وإذن فإنها مفارقة الحداثة التي تؤدي إلى إدامة الماضي التقليدي، بدل أن تكون أداة لرفعه وتخطيه.

(1) ولعل في ذلك تفسيراً لما جرت ملاحظته في سياق تحليل «المجتمع العربي» من أنه «مهما كانت المظاهر الخارجية - مادية، قانونية، جمالية - للعائلة الأبوية المستحدّثة المعاصرة ومجتمعها «حديثة»، فإن بناها الداخلية تبقى متجذرة في القيم الأبوية وعلاقات القربى والعشيرة والطائفة والجماعة العرقية. المحصلة إذن فريدة في بنيتها المزدوجة: الحديث والأبوي متعايشان في إطار وحدة متناقضة». أنظر: هشام شرابي: النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة: محمود شريح (دار نلسن) بيروت 2000، ط4، ص 36.

(2) وأعني من حيث يكون هذا الحضور علامة على فعالية إنسانية وتاريخية هي الأصل - بالطبع - في أي حداثة.



مركزية علم الكلام تصوغ قواعد الذهن وأصول العقل:

وهكذا فإنه إذا كانت الممارسة العربية الراهنة لا تعرف، إلا ما يبدو وكأنه الاستهلاك المنفلت الشره للأكثر معاصرة وحداثة مما ينتجه الفاعلون في العالم المعاصر؛ وأعني من زخارف الحكم وأقنعة السلطة إلى أسلحة الجيوش ومراقص النخبة، ومن يخوت البحر وبنايات الزجاج إلى زينة النسوة وشرائح البيتزا والدجاج، ومن منتجعات التسرّي ومراكز اللهو والتسوُّق إلى أساليب التعبير وأنماط التلقّي والتذوق (وبحيث لا تعرف النخبة القابضة بقوة على مقاليد السلطة والثروة إلا محض الاشتغال في ذلك كله، بمنطق الاستجلاب بنظام تسليم المفتاح وخدمة التوصيل للعميل[1])، فإنه يلزم التأكيد على أن تلك الممارسة - التي تكشف عن التبعية (في الفعل) والإتباع (في الفكر)؛ وبما يعنيان من الغياب الكامل لأي فاعلية (فردية ومجتمعية) منتجة، حيث لا شيء إلا العجز والتكرار والخضوع للقائم والمفروض - هي محض تجل لخطاب ساد، على مدى القرون، منذ تبلوره، ولا يعرف- في نسخته الحديثة- إلاَّ تعاطي ضروب من المعرفة الزائفة عبر الإستهلاك الإيديولوجي لشتات من الأفكار والنماذج والحلول (ليبرالية وعلمانية وسلفية) يستعيرها الخطاب جاهزة (من الغرب أو من السلف) ويتنزَّل بها كالأقدار التي لا راد لها على واقعٍ لا يكون مطلوباً منه - بعد الإسقاط الكلي لطبيعة تكوينه التاريخي والاجتماعي والمعرفي من الإعتبار - إلا أن ينصاع قسراً لهذه الأفكار/ الأقدار التي تبلورت وإكتملت خارجه. والحق أن هذا الخطاب الذي لا يمكن أن يعتبر - بحسب منطق إستعارة الجاهز - إلا خطاب تفكير بنموذج معطى سلفاً؛ هو - في جوهره - محض إمتداد لخطاب التفكير بالأصل الذي ساد فضاء التراث.

وانطلاقاً من أن الاستهلاك والتبعية - وهما المحدّدان لشكل الممارسة العربية الراهنة في الفعل والفكر - يؤشران على الغياب الكامل للفاعلية الفردية والمجتمعية (نظراً وعملاً)، فإن هذا الغياب، وليس سواه، هو الحامل المباشر والشرط المنتج، لكل ما يعرفه الواقع العربي من الاستبداد والركود والتأخر والعطالة والفوات؛ وأعني من حيث تكاد تلك الظواهر أن تكون جميعاً محض أعراض وتجليات لهذا الغياب للفاعلية. وبالطبع فإنه يلزم عن ذلك أنه إذا كانت الممارسة العربية، بطابعها الاستهلاكي

---

(1) وعلى نحو يُذكّر بممارسات أسلافها الذين كانوا، على قول ابن خلدون، أبعدِ الناس عن الصنائع «ولهذا نجد أوطانهم وما ملكوه في الإسلام قليل الصنائع بالجملة، حتى تُجلب إليه من قطر آخر». أنظر: إبن خلدون: المقدمة، تحقيق وتقديم: علي عبدالواحد وافي (دار نهضة مصر للطبع والنشر) القاهرة، ط3، دون تاريخ، ج2، ص941.



الإتباعي، تنحلّ إلى خطاب في التفكير بنموذج/ أصل لا سبيل إلا إلى تكراره؛ وهو الخطاب الذي يضرب بجذوره في قلب التراث، فإن كل ضروب الاستبداد والركود والعطالة والتأخر؛ التي بدا فيما سبق أنها محض اختزالات المثقف العربي لواقعه، سوف تنحل بدورها إلى مجرد عوارض وتجليات لذات الخطاب الممتد الحضور؛ والذي هو- من جهة- خطاب استبداد وخضوع بما ينطوي عليه من تثبيت هيمنة أصل أول لا بد من الانصياع الكامل له، وهو- من جهة أخرى- خطاب ركود وعطالة وفوات بما يقتضيه هذا الانصياع والخضوع من لزوم التقليد والتكرار لهذا الأصل. وهكذا فرغم ما يبدو من أن الطابع الاستهلاكى الناعم للممارسة العربية الراهنة، يتيح لشرائح - ولو محدودة - من الجمهور المترف بالذات نوعاً من الاختيار (من بين المنتجات الناعمة للحداثة)؛ وبكيفية يتصورون معها أنهم أحرار لأنهم يمارسون الإختيار، فإن ذلك لم يحل دون أن تكون تلك الممارسة - رغم ما تخايل به من حضور ما يبدو أنه «الاختيار الحر» - هي محض نتاج لذات الخطاب الحامل لجرثومة الاستبداد[1]. ولعله يُصار، هنا، إلى أن ذلك الخطاب الذي ينتظم تلك الممارسة ذات الطابع الاستهلاكي الإتباعي من جهة، ومعها - وكمجرد أعراض لها - ما يطفح به الواقع من الاستبداد والركود والعطالة والفوات من جهة أخرى، هو بمثابة المكوِّن الجواني اللامرئي للواقع العربي القائم.

وإذ يتبدّى الخطاب، هكذا، بوصفه المفهوم الذي ينحلُّ إليه الواقع بما هو وحدة البراني (أو الممارسة) والجواني (أو نظام المعنى)؛ وأعني من حيث تجد الممارسة ونظام المعنى ما يؤسسهما داخل الخطاب، فإن ذلك يتأدى إلى أن أزمة الواقع هي أزمة خطاب في العمق. وإذا كانت أزمة الواقع تكشف عن عجز العقل الذي يسود داخله عن إنتاج معرفة مطابقة[2] يمكن بها تخطي فوات هذا الواقع وركوده، فإن الخطاب يكاد أيضاً أن يكون الساحة التي يمكن تفكيك أزمة ذلك العقل فوقها؛ وأعني من حيث إنه (أي العقل) ينبني، على الدوام، بحسب نظام الخطاب الذي يتشكّل ضمن حدوده. فإذ العقل (بمعناه الثقافي الذي هو موضوع التحليل) هو، في التحليل الأخير، نظام بعينه في إنتاج المعرفة، فإن المحدّد لهذا النظام هو الخطاب الذي يكون، والحال كذلك،

(1) إذا كان «الإختيار الحر» هو دوماً قرين الإبداع وخلق الجديد، فإنه يقترن - في حال النخبة العربية المترفة - بالاتباع واستهلاك الجاهز؛ الأمر الذي يدنيه من أن يكون علامة على «الخضوع»، وليس التحرر.

(2) وأعني من حيث تؤول طريقة التفكير بالنموذج، التي لا يعرف هذا العقل سواها، إلا إنتاج معرفة لا تتجاوب مع الواقع إبتداء من عدم تطابقها معه.



بمثابة الحيِّز المعرفي الذي يكتسب فيه العقل ما يكاد أن يصبح محدّداته - أو حتى طبيعته - المعرفية. وإذن فالعقل (بما هو تحققٌ داخل ثقافة ما) ليست له، بهذا المعنى، طبيعة أولانية سابقة على تحدده في الخطاب وبه، بل تكاد أولية الخطاب، بالنسبة له، أن تكون محسومة على نحو شبه كامل[1]. ومن هنا إن ما يسود الواقع العربي من نظام بعينه في إنتاج المعرفة إنما يعكس نظام الخطاب القابض من الوراء على الأبنية العميقة لكل من العقل والواقع. وهنا يُشار إلى أنه إذا كانت المعرفة المنتجة الحقة هي تلك التي يتخذ فيها العقل لعمله نقطة ابتداء من الواقع، ليصعد منه إلى بناء نموذج معرفي (يسع هذا الواقع ويفسره)، ثم ليهبط إليه (مختبراً لكفاءة نموذجه، وموسِّعاً له بحسب ما يقتضيه بناء الواقع ويفرضه)؛ وذلك في مراوحة مستمرة لا يكف فيها الواحد منهما

---

(1) ولعل ذلك يتأكد عبر تمثيل علاقة العقل بالخطاب بعلاقة الفرد (ككائن اجتماعي) بالمجتمع. فإذ ينحلّ مفهوم المجتمع إلى شبكة من العلاقات الاجتماعية المجاوزة للفرد؛ وبمعنى أنها لا تكون من إنتاجه، فإن هذه المجاوزة لا تحول دون أن يصبح هذا الفرد ذاته هو أداة ترسيخها وإعادة إنتاجها. وبدوره فإن العقل (الفردي) يجد نفسه في مواجهة جملة من العلاقات والنظم المعرفية التي يشتمل عليها مفهوم «الخطاب». وبالرغم من أن تلك العلاقات والنظم المعرفية تكون مجاوزة للعقل (بمعناه الفردي)، وليست من إنتاجه، فإن هذا العقل لا يكتفي بأن ينبني بحسبها، بل إنه يستبطنها وينخرط في إعادة إنتاجها. ولعله يمكن - ضمن نفس السياق - توظيف نظرية ماركس عن «العمل المغترب» في مقاربة العلاقة بين العقل والخطاب. فإذ تنبني النظرية على أن شيئاً ما ينتجه الإنسان بعمله، سرعان ما ينفصل عنه ليصبح قوة غريبة تفرض نفسها عليه، فإن ذلك يتماثل مع ما يبدو من أن الخطاب يكون - في بدء تبلوره - من إنتاج عقل أو جملة عقول، ولكنه سرعان ما ينفصل في مجال مستقل يمارس منه هيمنة على العقل ذاته. لكن ذلك كله لا يعني ثبات الخطاب ورسوخه، وتبعية العقل الدائمة له، بل إنه يخضع لمنطق القطيعة والتحوُّل ابتداءً من عمل العقل. وهكذا فبمثل ما تقبل بنية العلاقات الاجتماعية منطق الانقطاع والتحول من بنية إلى أخرى، كالتحول من البنية الاجتماعية الإقطاعية إلى البنية الخاصة بالمجتمع الصناعي، فإن بنية العلاقات والأنظمة المعرفية تقبل نفس التحول والانقطاع، والذي يحدث عندما تعجز البنية المعرفية القائمة عن تقديم أجوبة منتجة على ما يطرحه الواقع من إشكاليات، فيبدأ العقل في البحث عن تلك الأجوبة خارجها؛ الأمر الذي ينتهي - عبر التراكم - إلى بلورة خطاب مغاير لذلك العاجز عن الإنتاج.

ورغم أن ما أدركه أرسطو من «أن الفاعل للعقل البشري هو عقل مفارق يخرجه من القوة إلى الفعل»، يندرج في إطار الإلحاح على أصل ميتافيزيقي للعقل، إلا أنه يكشف عن تبلور العقل الإنساني في ارتباط مع قوة تقوم خارجه. وبالطبع مع ملاحظة أن عقل أرسطو المفارق قد فارق طبيعته الميتافيزيقية، واستحال إلى خطاب من طبيعة معرفية. ولعله يُشار، ضمن نفس السياق، إلى أن مفهوم «الخطاب» يكاد أن يكون الوريث المباشر لمفهوم «العقل الفعال» ذي الطبيعة المفارقة أيضاً؛ والذي يلعب الدور الأبرز في تحول العقل الإنساني من القوة إلى الفعل.



(أعني الواقع والنموذج المعرفي) - في إنفتاحه على الآخر - عن إغنائه والاغتناء به في آن معاً، فإن العقل المنتج للمعرفة في حقل الخطاب العربي لا يعرف إلا أن يقفز من واقعه الخاص، من غير أن يفكر فيه ويكتنه نظامه العميق، إلى نموذج جاهز لا يمكن أن يسع واقعه أو يفسره، ابتداءً من كونه (أي هذا النموذج) قد تبلور واكتمل خارج هذا الواقع، ثم جاء يفرض نفسه عليه قسرياً. وإذن فإن العقل الذي يشتغل به الخطاب هو عقل «التفكير بالنموذج»؛ الذي هو الخلف الصريح لعقل «التفكير بالنص»، الذي شكّل وتشكّل في قلب المرحلة المبكرة والحاسمة من مراحل انبناء الثقافة الإسلامية. وفى الحالين فإنه حضور العقل، لا كممارسة إبداعية حرة وغير مقيدة بأي سلطة تقوم خارجه، بل هو العقل كممارسة مقيدة بضروب شتى من التحديدات الخارجية؛ وذلك ابتداءً من أنه - وعلى الدوام - «إنما ينبني على أصل متقدم مُسلَّم على الإطلاق»[1]، ومع صرف النظر بالطبع عن المصدر الذي يُستفاد منه هذا الأصل. وهنا يُشار إلى أن تبني العقل على هذا النحو؛ أعنى كفاعلية مقيّدة وغير حرة، هو نتاج طبيعة الممارسة الثقافية التي تبلور وتشكَّل داخلها. إذ العقل هو أدنى إلى أن يكون أحد نتاجات الثقافة التي تكون، هي الأخرى، نتاجاً له؛ وبما يعنيه ذلك من أن العلاقة بينهما دائرية، وليست خطية أو طولية. ومن هنا إن ما يمايز عقلاً عن عقلٍ آخر إنما هي الثقافة التي يتشكّل فيها الواحد منهما؛ الأمر الذي يعني أن التمايز بين عقل أوروبي، وآخر عربي أو أسيوى، لا يكون من الله أو الطبيعة (التي قسّمت العقل بين الناس جميعاً، فأعدلت)، بقدر ما يتأتى من تباين الأنظمة الثقافية التي يتبلور فيها كل واحد من هذه العقول المختلفة.

وإذا كان يبدو، هكذا، أن العقل هو مجرد تكوين في الخطاب، فإن ذلك يحيل إلى إمكانية انحلال التعارض بينه وبين الواقع؛ الذي بدا أنه يكاد، بدوره، أن ينحلّ إلى مجرد تكوين في الخطاب كذلك، وإلى حد إمكان الإمساك ببناء الواقع، ونظام ترتيب العلاقات داخله في لحظة ما، ابتداءً من الوعي بنظام الخطاب الذي يرقد تحتها. ورغم ما يبدو من أن هذا الانحلال المزدوج لكل من العقل والواقع إلى ما يقوم خلفهما من الخطاب، سوف يتسع بدائرة التحليل على نحو تصبح معه مقاربة الواقع مشروطة بتفكيك الأبنية العميقة لكل من العقل والخطاب، فإن ذلك يبقى هو السبيل الممكن إلى بناء مفهوم للواقع العربي يسمح بتجاوز حقيقي لأزمته.

ولعل نقطةَ البدء في أي تحليل لخطاب الثقافة العربية الإسلامية، تنطلق من أن هذه الثقافة قد ابتدأت مرحلة الانبناء والتشكُّل - إبان ما عُرف بعصر التدوين - بالانشغال

---

(1) الشاطبي: الاعتصام (مطبعة المنار بمصر) ج1، الطبعة الأولى، القاهرة، 1913، ص45.



بصيرورة التحول من الشفاهي إلى الكتابي. وبالطبع فإن ذلك كان لا بد أن يجعل من سلطة القابضين على الرأسمال الشفاهي للجماعة (من الحفَّاظ والرواة وأصحاب النقل والأخبار والآثار) هي السلطة العليا آنذاك. ومن هنا ما جرى من اعتبار لقب الحافظ من ألقاب الهيمنة والسيادة داخل الثقافة؛ حتى لقد راح الكثيرون يتطلعون إلى الفوز بشرف التلقُّب به التماساً لأسباب السلطة والسطوة. ولسوء الحظ، فإن هذه السلطة ذات الطابع الرمزي لم تتزحزح أبداً للآن. إذ الحق أنه إذا كان العقل- وهو نقيض «النقل» الذي هو أداة التداول والإنتاج المعرفى داخل اللحظة الشفاهية- قد راح يبحث لنفسه، فيما بعد التدوين الكتابي، عن مكان يمارس منه اشتغاله داخل الثقافة، فإن هذا الاشتغال للعقل قد ظل، أبداً، مقيداً بسلطة تعوقه وتحدده من الخارج؛ ولم يكن حراً في اشتغاله أبداً.

ولقد راح هذا الوضع التابع والمقيد لاشتغال العقل داخل الثقافة، يجد ما يؤسسه معرفياً في بنية علم الكلام؛ وبالذات في الوضع الأشعري للعلاقة بين «النقل والعقل»، التي يبقى نظامها البنيوي هو الغالب والمهيمن للآن، وذلك على الرغم من تباين المضمون القديم لتلك العلاقة عن المضمون الأحدث الذي يتلبسها في السياق الراهن. وبمعنى أن قراءة للعلاقة التي يرتِّبها الخطاب العربي الحديث بين واقعه الخاص من جهة، وبين «النماذج الإيديولوجية الجاهزة» التي يسعى لفرضها على هذا الواقع من خارجه، من جهة أخرى، إنما يتكشّف، دون أدنى ريب، عن الحضور الطاغي لنظام العلاقة الأشعري (القديم) بين النقل والعقل؛ وأعني من حيث تنبني هذه العلاقة على تبعية العقل الدائمة لسلطة النقل/ النموذج؛ وإلى حد إمكان القول بأنه ينبني كعقل تابع بالأساس. وبالطبع فإنه فيما يتوازى «النموذج الإيديولوجي» مع «النقل الأشعري»، فإن «الواقع الراهن» يقوم مقام «العقل الأشعري القديم»؛ وبما يستتبع ذلك من تبعية ثنائي العقل/ الواقع لثنائي النقل/ النموذج. والحق أنه يلزم التأكيد، هنا، على أن الدور التأسيسي لعلم الكلام، بالنسبة لهذا العقل، إنما يتجاوز مجرد الوضع الأشعري للعلاقة بين العقل والنقل، إلى الانطواء على جملة من المفاهيم النظرية الأخرى، مثل الجوهر والعَرَضْ والفعل والزمان والطفرة والخبر.. وغيرها من المفاهيم التي ما كان يمكن لهذا العقل لولاها، أن يجد ما يرتفع به من مستوى الممارسة العفوية، إلى مستوى الممارسة التي اكتسبت ما يؤسسها نظرياً ومعرفياً. وإذن فإنه يبدو أن مركزية علم الكلام، داخل الثقافة، تتجاوز حدود بلورة «قواعد العقائد»، إلى صياغة قواعد الذهن وأصول العقل؛ وبما يستتبع ذلك من التحكم في آليات إنتاج التفكير وطرائق إنتاج المعرفة. ولعل ذلك يعني أن استمرار النظر إلى علم الكلام بوصفه مجرد «إيديولوجيا»



تحدّد طبيعة الممارسة السياسية العربية، يبقى عائقاً أمام التحليل، لا بد من رفعه؛ ولكن من دون أن يعني ذلك تجاهل مضمونه الإيديولوجي كلياً. وفقط يقتصر الأمر على أن ما يتعلّق بمركزية علم الكلام في سياق تحليل الأزمة الراهنة، إنما يتجاوز مجرد كونه «التمثيل العام للإيديولوجيا الإسلامية» - بحسب تأكيدات القطاع الأبرز من المجددين المعاصرين (وحسن حنفي - وقبله الأستاذ الإمام - هو المثال الصريح على ذلك) - إلى التمثيل، بالأحرى، للإبستمولوجيا الحاكمة للإنتاج المعرفي داخل الإسلام؛ وهى الإبستمولوجيا التي حددت، ولم تزل، إطار المشهد الثقافي العربي بأسره؛ وأعنى في جانبيه التراثي والحداثي معاً[1].

منطق الإحلال والإبدال:

وإذ بدا أن ثمة فيما وراء الممارسة (وما يطفو فوق سطحها من اختزالات شتى للواقع) نظام للمعنى يضرب بجذوره في قلب اللحظة التراثية الأقدم، فإن سعياً إلى تغييرها لا يمكن أن يتمخّض أبداً إلا عن إعادة إنتاجها هي نفسها، وإن في شكل مغاير، بل وحتى من خلال مضمون جديد[2]، طالما ظل نفس نظام المعنى - الذي لا يسمح بممارسة مغايرة حقاً - يعمل في الخفاء، بمعزل عن أي تفكيك أو هيمنة. ولسوء الحظ فإن ذلك كان هو المآل الذي انتهت إليه معظم المشاريع الحداثية العربية المعاصرة؛

(1) والحق أنه يبقى، أن الأمر فيما يتعلّق بالخطاب الراهن يقتضى تجاوز ضروب الإحلال الإيديولوجي؛ الذي برعت فيه النخبة العربية البائسة التي لم تكف، على مدى تاريخها، عن تعاطى شتى أنواع الإيديولوجيات الحداثية، كأقنعة تستر بها بؤس تخلفها، إلى ضرب من التحليل الإيبستيمولوجي الساعي إلى الكشف، تحت أقنعة هذه الإيديولوجيات البراقة، عن طرائق للتفكير، وآليات في إنتاج المعرفة لا تفعل- والحاصل الآن خير شاهد- إلا إنتاج حداثة مشوهة وغير حقيقية.

(2) وذلك بعينه ما يقطع به ما صار إليه باحث كبير من «أن بنى النظام الأبوي في المجتمع العربي على مدى المئة عام الأخيرة لم يجر تبديلها أو تحديثها، بل إنها ترسّخت وتعزّزت كأشكال «محدثة» مزيفة. ذلك أن اليقظة العربية أو النهضة التي شهدها القرن التاسع عشر لم تعجز عن تفتيت أشكال النظام الأبوي وعلاقاته الداخلية فحسب، لكنها عمدت أيضاً وبإشاعتها ما أطلقت عليه لقب اليقظة الحديثة، إلى توفير تربة صالحة لإنتاج نوع جديد من المجتمع/ الثقافة - أي مجتمع/ ثقافة النظام الأبوي المستحدّث الذي نراه ماثلاً أمامنا في الوقت الراهن. وقد عمل التحديث المادي، وهو أول دلائل التغير الاجتماعي، على إعادة تشكيل بنى النظام الأبوى وعلاقاته، ثم تنظيمها وتعزيزها بمنحها أشكالاً ومظاهر «عصرية». أنظر: هشام شرابي: النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة: محمود شريح (دار نلسن) بيروت، 2000، ط4، ص31.



وبما يعنيه ذلك من أن المأزق الذي عجزت معه هذه المشاريع عن إنجاز حداثة حقة، إنما يتأتى من اختزالها للواقع في محض جوانبه البرانية، متجاهلة لنظام المعنى القائم تحتها. ولسوء الحظ فإن الأمر لا يقف عند حدود هذه المشاريع المعاصرة، بل ويتجاوز إلى مشروع النهضة الذي دشنه الآباء المؤسسون على مدى القرن التاسع عشر، ومن بعد ذلك إلى ما يبدو وكأنه إعادة التأسيس الثاني لذلك المشروع ذاته، عند مطالع القرن العشرين.

فقد مضى هؤلاء الآباء يمارسون ضروباً من الاختزال التي استحال معها الواقع إلى محض أنماط من الممارسة البرانية (العاجزة) التي بدت معزولة عما يقوم وراءها من نظام للمعنى هو ما يؤسس لحضورها المهيمن. ومن هنا ما صاروا جميعاً إليه من أن تغييراً يطال هذه الممارسات، عند السطح، هو كفيل بإنجاز ما يستهدفون من تغيير كلي للواقع؛ وبما يعنيه ذلك من أن مفهوم التغيير لا ينطوي - والحال كذلك - على ما هو أكثر من استبدال ممارسة «جاهزة» بأخرى «قائمة». وهكذا تبلور سعي هؤلاء الآباء، في مجرد استبدال «الممارسة الأوروبية» التي عاينوها وانفتحوا عليها، بتلك الممارسة التقليدية العتيقة التي يعرفها عالمهم في السياسة والثقافة بالذات؛ وهي الممارسة التي أدركوا تخلّفها وبؤسها حين قاسوها على تلك التي كانوا قد تعرَّفوا عليها - مبهورين وأحياناً مفتونين- عند الغير (الذين اعتبروهم من المتقدمين). وبالرغم من أن تصور الواقع، كمجرد ممارسة فحسب، لم يكن موضوعاً للقول الصريح، عند هؤلاء، فإن هذا الإدراك للواقع (كممارسة) يتبدّى وكأنه أحد اللوازم المنطقية للتصور الذي تبنّوه للحداثة؛ وإلى حد ما يبدو أن الواحد منهما يؤسس للآخر؛ حيث يتحدّد تصور الحل لأزمة واقعٍ ما بطبيعة تصور تلك الأزمة نفسها. فإذ لم تكن الحداثة- بحسب المقاربة السياسوية لها من جانب آباء النهضة - إلا مجرد ممارسة برانية جاهزة (وذلك على نحو يلائم تفكير رجل السياسة - الذي وظَّفوا خطابهم لخدمة مشروع دولته - في التحديث عبر نقل الجاهز[1])، فإن ذلك قد آل إلى - أو أنه قد انبنى بالأحرى على -

---

(1) في سياق تمييز خطاب السياسة عن غيره، مضى أحدهم إلى أن«الحاكم يتعامل مع «النسبيات» و«الملموسات» و«الذرائعيات» و«الغايات القصيرة أو المتوسطة الأمد». أنظر: سعد الدين إبراهيم: المثقفون والسلطة والمستقبل، ضمن كتاب: مستقبل الثقافة العربية (المجلس الأعلى للثقافة) سلسلة أبحاث ومؤتمرات، القاهرة 1997، ص215. وذلك - بالطبع - في مقابل «التأسيسي» و«النظري» و«البعيد المدى» الذي ينشغل به غيره. ولعله يمكن القول ابتداءً من مفاهيم «مدرسة الحوليات الفرنسية» - وفى قلبها إسهام «فرنان بروديل» بالذات - أن السياسي يعمل على مفهوم «المدة القصيرة للتاريخ»، فيما يعمل غيره - والمفكر بالذات - على مفهوم «المدة الطويلة للتاريخ».



اختزال، هؤلاء الآباء، للواقع في محض جانبه البراني المرئي في شكل ممارسة قائمة عتيقة، يمكن أن تحل محلها ممارسة بديلة جديدة.

وهكذا فإنه يمكن المصير - إنطلاقاً من أن تصوراً ما، إنما يعيِّن قرينه الذي يشتغل معه ضمن نفس السياق المعرفي - إلى أن التصور البراني للحداثة الذي كشفت القراءة، فيما سبق، عن أنه هو الذي حدد ماهية مقاربة آباء النهضة لها، إنما يستلزم هذا التصور للواقع كمجرد ممارسة، لا شيء يقوم وراءها. لكن ذلك لا يعني أن أحد التصورين هو فقط ما يحدد الآخر، بل إنهما يشتبكان في جدلية يحدد فيها الواحد منهما الآخر، ويتحدّد به في آن معاً. ومن هنا إمكان القول، أيضاً، بأن تصور الواقع، كمحض ممارسة، قد تأدى إلى هيمنة تصور الحداثة كمجرد مكون براني، تماماً بمثل ما إن هذا التصور الأخير (للحداثة)، يؤسس للتصور الأول (للواقع). وهكذا فإن ما بين التصورين من تلازم يبلغ حد الجوهرية، يبرر إمكان افتراض أن تكون المقاربة البرانية، غير المنتجة، للحداثة، إنما تنبني على هذا التصور المضمر للواقع كمجرد ممارسة (هي برانية بطبيعتها)؛ وبما يمكن أن يؤول إليه ذلك من إفتراض أن تصوراً مغايراً للواقع، يضيف إلى الممارسة ما يقوم تحتها من نظام المعنى، كان يمكن أن يتأدى إلى تصورٍ للحداثة، يقدر على أن يكتشف تحت مكونها البراني ما يؤسس له من الجواني. وهكذا يكون الوعي قد أمسك بتصور الواقع، غير المُصَرّح به في كتابات آباء النهضة، ابتداء من التصور، الذي ساد في هذه الكتابات، للحداثة[1].

وإذ جرى اختزال الواقع، على هذا النحو، في مجرد الممارسة، فإن السعي قد اتجه إلى نقد «التخلف»، كمجرد ممارسة ليس لها - بدورها - ما يؤسسها، في الأبنية العميقة لكل من العقل والواقع؛ اللذين يتبدى الخطاب بوصفه المفهوم الجامع لهويتهما المشتركة. وهنا يُشار إلى أن بؤس نقد الممارسة؛ الذي استغرق مشاريع النهضة والحداثة العربية[2]، إنما يتأتى من انبنائه بحسب إستراتيجية في الاشتغال لا يعرف الوعي خلالها إلا التفكير بمنطق «الإحلال والإبدال»؛ وهو المنطق الذي ينبني

---

(1) إذا كانت كفاءة أي تحليل، إنما تتأتى من قدرته على اكتشاف العلاقات الباطنة بين المفاهيم، فإن ما أمكن بلوغه من بناء تصور «الواقع»، عند آباء النهضة، ابتداءً من الإمساك بتصورهم للحداثة، إنما يؤكد على كفاءة التحليل المتداول في هذه القراءة.

(2) وأعني مشروع النهضة الأول الذي بدا وكأنه قد بلغ نهايته، مع نهاية القرن التاسع عشر؛ على نحو احتاج معه إلى إعادة تأسيس، استمر معها المشروع يعمل، إلى ما بعد خمسينات القرن المنصرم، حين بدأ تبلور ما بات يُعرف بالمشاريع العربية المعاصرة، على إثر الهزيمة العربية المدوية في حزيران من العام السابع والستين.



على رفع شيء «قائم»، ليحل محله شيء «جاهز»[1]. وبالطبع فإن مثل هذا الضرب من التفكير الذي لا يعرف خلاله الوعي إلا مجرد الانتقال من «القائم» إلى «الجاهز»- وبما يعنيه هذا الانتقال الرتيب من ميكانيكية وآلية - هو من أكثر ضروب التفكير فقراً وسذاجة. إذ الحق أن تفكيراً يقوم على مجرد إحلال الجاهز محل القائم، لا بد أن يكون هو الأكثر فقراً وعقماً؛ ليس فقط لأن حضور «الجاهز» يعني الغياب الكامل للتفكير (بما هو فاعلية منتجة) أصلاً، بل ومن حيث إنه، وعلى فرض حضوره، يتسم بنزوع دوجماطيقي غالب، وذلك ابتداءً من عدم قدرته على مجاوزة «الجاهز»؛ الذي لا يمكن أن يكون، بما هو كذلك، موضوعاً لأي مساءلة أو حوار، بل نموذجٌ للتسليم والتكرار. وغنيٌّ عن البيان أن هذه النزوع الدوجماطيقي يتعارض كلياً مع أي سعي إلى «إثارة الأسئلة»، بكل ما ينطوي عليه ذلك السعي من المغامرة وإمكان التباين والمغايرة؛ والتي هي نقطة البدء الحقة في الخصوبة التي يتسم بها أي تفكير خلاَّق.

وضمن هذا السياق فإنه يلزم التنويه بما يبدو من أن الانحصار في دائرة البراني الملموس، هو أمر يناسب طبيعة الوعي الإنساني في مراحله الدنيا الأولى، وبما يعنيه ذلك من أن هذا الضرب من التفكير (الإحلالي للجاهز بالقائم) هو الأكثر ارتباطاً - في الجوهر - بالمراحل الدنيا في مسار تطور الوعي الإنساني؛ وذلك ابتداءً من تعلّقه بما يقبل المعاينة (والذي هو القائم والبراني)، وعجزه عن مجاوزته إلى ما يقوم وراءه من الأبنية العقلية المحايثة التي هي مجردة بطبيعتها، والتي هي السياق الأنسب لإثارة أسئلة التأسيس؛ التي يصعب التماسها خارج تلك الأبنية.

---

(1) ولسوء الحظ فإن الأنظمة العربية الحاكمة لا تفعل، من خلال الخطاب الذي يثرثر به مثقفها، إلا أن تمارس بنفس الطريقة؛ وأعني من حيث لا ترى في الواقع إلا مجرد قشرته السطحية، وهو ما تأدى إلى أن كافة ما تدعيه من مشاريع ومبادرات إصلاحية لا يجاوز حدود تغيير تلك القشرة. وبالطبع فإنها إذ لا تعرف سبيلاً إلى ذلك إلا عبر السعي إلى إحلال وصفة جاهزة محل معضلة قائمة، فإن هذا الإحلال لم ينتج أثره في الواقع تغييراً حقاً؛ وذلك ابتداءً من الغربة شبه الكاملة لذلك «الجاهز»- المراد إحلاله محل «القائم» - عن السياق الذي يُستدعى للاشتغال فيه. وكمثال على ذلك، يُشار إلى ما قيل- إبان ما يُسمى بالتعديلات الدستورية الأخيرة في مصر- تبريراً لعدم تقييد ولاية الرئيس بمدد محدّدة، بأن الدستور المصرى يتفق في ذلك مع ما استقر في الدستور الفرنسي الرصين من عدم تقييد الولاية الرئاسية بمدد محدّدة. إن الأكذوبة هنا تتأتى مما يخايل به هذا التبرير من التماثل بين السياقين؛ والذي هو تماثل زائف لا محالة، لأن أحدهما (وهو الفرنسي) ترسخت تقاليده الديمقراطية على نحو لا يمكن معه لهذا المبدأ أن يزحزح رسوخ تلك التقاليد، وأما الآخر (وهو المصري) فإن ما يعرفه من رسوخ تقاليد الاستبداد، في المقابل، سوف يجعل من هذا المبدأ مجرد أداة لتأبيد تلك التقاليد وتثبيتها.



فالملاحظ أن داعية الإصلاح العربي الذي انبرى، منذ منتصف القرن التاسع عشر، ينتقد ضروب الممارسة التي تسود واقعه الجامد المستعصي على التغيير منذ قرون، لم يقصد إلا إلى إحلال ممارسة بديلة لتلك التي كان قد راح ينتقدها آنذاك. وبالطبع فإنه كان قد أدرك تلك الممارسة البديلة جاهزة مكتملة في مواجهته مع النموذج الأوروبي، الذي كان هذا الداعية قد بدأ رحلة تعرّفه عليه - أو إصطدامه معه بالأحرى - منذئذ[1]. إن ذلك يعني أن وعي هذا الداعية لم يتطرق، إلا نادراً، إلى الاشتغال المعرفي على أنظمة المعنى الكامنة خلف كل من الممارسة التي يُراد إزاحتها وإقصائها، وتلك التي يُراد، في المقابل، إحلالها وتثبيتها؛ والتي تقوم هي الأخرى فوق بناء نظام للمعنى لا يمكن لها أن تشتغل، على نحو منتج، خارج فضائه (ولعله يجوز هنا تحليل خطاب الأستاذ الإمام كنموذج لذلك). ولسوء الحظ فإن الوريث الراهن لهذا الداعية، والذي هو صاحب المشاريع العربية المعاصرة، لم يزل يتأسى هذا التقليد للآن. والحق أن الأمر يقتضي اختباراً مدققاً لكيفية حضور الواقع، في خطاب النهضة العربي، وذلك منذ لحظة تأسيسه عند مطلع القرن التاسع عشر، ومروراً بلحظة إعادة تأسيسه في النصف الأول من القرن العشرين، وإنتهاء بما يمكن اعتباره تأسيسه الثالث، في الربع الأخير من القرن ذاته، فيما بات يُعرف بمرحلة المشاريع العربية المعاصرة.

وإذ يتبلور النقد بهذه الكيفية، عند داعية الإصلاح في القرن التاسع عشر، وكذا عند وريثه مثقف القرن الحادي والعشرين؛ وأعنى إبتداء من الحضور الطاغي لممارسة تنبثق، على نحو نموذجي، مكتملة وجاهزة أمام الوعي كبديل لتلك التي تشتغل على سطح واقعه، والتي تبدو ذات طابع انحطاطي؛ فإن ذلك يعني أن هذا الضرب من النقد لم يكن مقدمة لبلورة بديل ممكن حقاً، بقدر ما يبدو أن تبلور واكتمال وجاهزية هذا

---

(1) رغم أن «اكتشاف هذه الأوروبا الجديدة من طرف النخب العربية قد حصل بكيفيتين مختلفتين: من خلال معاينة إدارتها العسكرية والسياسية والإدارية في البلاد العربية الواقعة تحت إحتلال جيوشها، ثم من خلال معاينتها في عقر دارها، وتدوين تلك المعاينة في نصوص انتهى معظمها إلى الأدب السفارى أو أدب الرحلة. والمعاينتان اللتان ذكرنا كانتا أول مظهر للعلاقة المباشرة بها، قبل أن تبدأ النخب الفكرية في تأليف صلات ببعض نصوص مفكري الغرب الأوروبى، وفي تكوين صورة عن الخلفيات الفكرية (= الوجه الآخرلأوروبا) التي صنعت لها أسباب انتهاضها الحضاري وعوامل الشوكة والغلبة»؛ فإنه يبقى أن هذه «الأوروبا» قد ظلت - رغم تباين كيفيات الإكتشاف- أنموذجاً للاحتذاء، وليس موضوعاً للفهم والاحتواء؛ الأمر الذي يعني أن أوروبا قد ظلت، في كل الأحوال، موضوعاً لمقاربة «سياسية برانية» وليست «ثقافية معرفية». أنظر: عبدالإله بلقزيز- رضوان السيد: أزمة الفكر السياسي العربي، (دار الفكر) دمشق ط1 (2000) ص 52.



الذي جرى اعتباره بمثابة «البديل الأرقى»، لما يعاينون في واقعهم من تأخر وفوات، يكون هو الداعي لتبلور هذا النقد. وإذ يبدو، هكذا، أن هذا البديل الجاهز الأرقى الذي يفكر به داعية الإصلاح، لم يكن نتاجاً لفعل نقدي يحقق نفسه في قلب واقعه، وبحسب شروطه الكامنة، بل إنه كان يُراد منه أن ينتج هذا الفعل النقدي، فإن في ذلك تفسيراً لعجز هذا النقد عن أن يكون منتجاً؛ وأعني من حيث لم يتمخّض عما ينبغي أن ينتهي إليه كل نقد حقيقي من تحرير الواقع من هيمنة ما يقبض عليه، ويحول دون تطوره طبقاً لشروطه غير القابلة للتجاوز أو القفز. وإذن فإن النقد لا يقود - والحال كذلك - إلى التحرر، بل إلى تثبيت الهيمنة؛ وأعني من حيث أن ذلك البديل الجاهز- المحرض على النقد - لا ينبني منفتحاً على الواقع، وفي حوار معه، بل يكون مفروضاً عليه من خارجه.

وإذن فالأمر لا يتعلّق ببدائل ممكنة تنبثق عن نظام المعنى الكامن على نحو يسمح بإجتراح أفق للتطور يتبلور من قلبه، بقدر ما يتعلّق ببدائل تفرض نفسها جاهزة على سطح نظام المعنى المهيمن؛ على نحو يكشف عن سيادة منطق «للتبدل» لا «التطور». ولسوء الحظ، فإن الخطاب العربي الراهن لم يعرف منذ ابتداء تبلوره إلا الاشتغال النقدى بحسب منطق «التبدل»؛ ومع ملاحظة أن هذا التبدل لم يكن يعنى إرتفاعاً للواحد من هذه البدائل بالأخر، بقدر ما كان يتكشف عن تجاورها وتزاحمها، بل وحتى اختلافها وتناحرها، على سطح الواقع[1].

والحق أن النقد بحسب منطق التبدل يبقى نقداً خارجياً محضاً باعتبار أن أصله ومركزه إنما يقع خارج بنية نظام المعنى المؤسس للممارسة السائدة في الواقع؛ حيث تكمن نقطة بدئه في الانبثاق المباغت والصادم لبدائل جاهزةً ومكتملةً، تفرض نفسها على نظام المعنى الكامن من الخارج[2]. فلقد كان العرب، ولا يزالون، ينتقدون ضروب

---

(1) ولعل بؤس الاختلاف بين تلك البدائل يرتبط بأنه كان من قبيل الإختلاف الذي لا يثرى موضوعه، وذلك من حيث لا يسمح لعناصره بغير التناحر، ولم يكن من قبيل الاختلاف الخلاّق الذي يمكن لعناصره أن تتحاور، بل وتتفجر في بنية أعلى أرقى منها. فأنْ يرى «داعية الإصلاح» أن جوهر الأزمة العربية يقوم في البعد عن الأصل الديني، ثم يراها «داعية العلم» في الركون إلى ذات الأصل الدِيني على حساب «النموذج العلمي المادي»، لا يمكن أن يكون أبداً من قبيل الإختلاف الخلاّق، بل هو التناحر، بينهما، الذي تشقى به الممارسة العربية للآن. ولعل الأمر كان يقتضي، تجنباً لذلك، ضرورة تبلور مفهوم منضبطٍ للواقع؛ على نحو يتحقّق معه التعيين الدقيق لأصل أزمته.

(2) وهكذا فإن نقداً ليبرالياً أو حتى إسلاموياً للممارسة السائدة في الواقع العربي الراهن، إنما ينطلق من تبلور هذه البدائل كنماذج جاهزة ومكتملة خارج نظام المعنى المؤسس لتلك الممارسة؛ وأعنى



الممارسة التي تسود واقعهم باسم إيديولوجية ما (ليبرالية وماركسية وغيرهما)، حولوها جاهزة، وراحوا يستعيرونها كبديل لما يسود عالمهم من تخلّف وفوات. وعبر ذلك، فإن هذه الإيديولوجيات كانت، من جهة، تتعرّض للعزل عن نظام المعنى الذي تنتمي إليه؛ والذي ينطوي على منطق اشتغالها ونظام العلاقة بينها، لتشتغل، من جهة أخرى، فوق سطح نظام للمعنى لا تنتمي إليه تاريخياً ومعرفياً. ولعل كون مركز العلاقة بين هذه الإيديولوجيات أو النماذج الجاهزة يقع خارج الواقع الذي يُراد لها أن تشتغل على سطحه، وليس داخله، إنما يتكشف عن حقيقة أن «منطق التبدل» هو في جوهره «منطق هيمنة»، ليس فقط لأنه ينبني على مبدأ الفرض من الخارج لبديل (والذي لا بد أن يكون فرضاً قسرياً لا محالة)؛ بل ومن حيث يسعى كل واحد من هذه البدائل، في تناحره مع غيره، إلى أن يزيحه توطئة لترسيخ هيمنته الخاصة.

وهكذا فإنه، ومع صرف النظر عن عجز هذه الإستراتيجية النقدية عن إنجاز شيء ذي بال - لأنها تجعل الوعي أسير ألعوبة التبدلات التي تجرى على سطح الواقع، تاركة تحته نظام المعنى الأعمق غير مكتفٍ فقط بأن يعوق ويمنع تلك البدائل التي تطفو على السطح من أن تنتج حقاً، بل وأن يحيلها إلى زخارف وزركشات يطيل بها أمد بقائه البائس، فإنه يبقى أنها (أي هذه الإستراتيجية)[1] تتكشف عن مفارقة أن النقد، إذ يقصد إلى تقييد السلطة وتحديدها، يكاد ينتهي - حين يقف عند حدود عالم الممارسة من دون أن يتجاوزه إلى نظام المعنى القار وراءه - إلى إطلاق هذه السلطة وترسيخ هيمنتها؛ وذلك من حيث ينبني معرفياً بحسب منطق للتبدل هو في جوهره منطق للإكراه والفرض القسرى؛ والذي هو - في الجوهر - منطق كل سلطة قامعة[2].

وإذ يمكن اعتبار ما سبق من تحليل طريقة اشتغال الخطاب العربي الحديث - على

= من دون أن تكون ممكنات تبلورت عن تفكيك ونقد نظام المعنى نفسه. وفي كلمة واحدة فإنه النقد لا ينتج بديلاً بقدر ما يكون، هو نفسه، نتاجاً لبديل جاهز.

(1) ولسوء الحظ، فإن الخطاب العربي الحديث لم يعرف إلا الاشتغال بحسب هذه الإستراتيجية النقدية؛ وأعني من حيث لم يعرف إلا أشتاتاً من الإيديولوجيات المبعثرة (ليبرالية أو ماركسية أو قومية أو حتى إسلاموية) التي تتناحر، في تبدّلها، على سطحه، ولكن من دون أن تملك القدرة أبداً على النفاذ إلى صميم بنيته الصلبة أو خلخلة نظام المهيمن داخله، وبما يحيل إلى أن آلية الاشتغال داخل الخطاب لا تتجاوز تبدّلات السطح (أو الإيديولوجيات والبدائل الجاهزة) وثبات العمق (أو نظام المعنى والبنية).

(2) وهنا تحديداً تكمن الأزمة الحقيقية للمعارضة العربية التي لم يستطع المضمون الذي تثرثر به في مواجهة الأنظمة الحاكمة أن يخفي حقيقة كونها الامتداد المزركش لأنظمة كالحة لم تعد تجدى معها أي مساحيق تتجمّل بها.



النحو الذي لاح معه أنه لا يعرف إلا تبدلات الأقنعة الحداثية المستعارة الجاهزة (من منظومات إيديولوجية) فوق سطح الواقع، ومع ثبات نفس النظام العميق للخطاب الذي ينتمي إلى اللحظة التراثية - إطاراً مرجعياً لقراءة ما يُقال أنه «تحولات الثقافة العربية من منظور حقوق الإنسان»[1]، فإنه يمكن التأكيد أن ما تشير إليه تلك القراءة الحقوقية من «أن ثمة تحوُّلاً جزئياً طرأ أو يطرأ على الثقافة السياسية العربية خلال الأعوام القلائل الأخيرة»، إنما يندرج ضمن نفس منطق إشتغال الخطاب على النحو الذي تتبدل فيه الأقنعة على سطحه مع ثبات بنيته ونظامه العميق. ولعل ذلك يجد ما يدعمه فيما لاحظته تلك القراءة الحقوقية من أن «هذا التحول يظهر بالذات في بنية الخطابات السياسية المعارضة»؛ الأمر الذي يؤكد أن الأمر لا يتجاوز حدود التصارع الإيديولوجي إلى الانفلات من نظام الثقافة المهيمن؛ والذي هو نظام تسلطي وشمولي بامتياز. وبالطبع فإن هذا الانفلات مشروط بنوع من النقد المعرفي الذي لا تتوفر عليه تلك الخطابات السياسية المعارضة؛ والتي يكشف هذا النقد أنها تنبني، هي نفسها، على نفس النظام الكامن لخطاب الثقافة المهيمنة. ولعل ما لاحظته تلك القراءة أيضاً من أنه «لا يمكن القول إن هذا التحول جذري أو كامل أو أنه مستقر وثابت وغير قابل للانتكاس. بل إنه لا يمر أبداً بسهولة، ولا ينضج بصورة مطردة أو بدون معارضة ضارية من جانب بعض المنظرين الأقدم لهذه التيارات، أو دعاتها والمحرضين السياسيين الكبار، بل وبعض القادة المُعترف بهم لهذه التيارات» مما يؤكد على حقيقة أن ما يحدث داخل تلك التيارات مما يقال إنه «تحوُّل» لا يجاوز كونه محض ضرب من التناحر الإيديولوجي داخل تلك التيارات؛ وعلى النحو الذي يندرج به ضمن منطق «التبدُّل» السطحي وليس «التحوُّل» البنيوي.

ولعل تحليلاً لما تشير إليه تلك القراءة من «تحولات ثقافية في قلب الظاهرة الدينية السياسية التي اجتاحت العالم العربي خلال العقود الثلاثة الماضية» لمما تؤكد أن الأمر لا يتعلّق بتحولات بنيوية في الثقافة، بقدر ما يتعلّق بالتناحر الإيديولوجي بين الأجنحة المكوِّنة للظاهرة من جهة، وبما يبدو أنه تراجعات تكتيكية تفرضها تغيرات البيئة التي تعمل فوقها الظاهرة من جهة أخرى. وهكذا فإن ما تلحظه تلك القراءة من «هبوط المنابع السياسية للعنف الديني» لا يحيل إلى انقلاب طال الخطاب العميق المؤسس للظاهرة الدينية السياسية (والذي هو خطاب تسلطي وقمعي بامتياز)؛ وعلى

(1) عنوان ورقة كتبها محمد السيد سعيد في التقرير السنوي عن حالة حقوق الإنسان في العالم العربي الصادر عن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. أنظر: رواق عربي (مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان) القاهرة، 2009.



نحو أصبح معه خطاباً إنسانياً تسامحياً، بقدر ما يتعلّق بتبدلات سطحية ترتبط بتغيير الخصوم وذلك «كالتحول - مثلاً - من معارضة نظم الحكم إلى معارضة تيارات الفكر والسياسة الأخرى»، وإلى الحد الذي تنقلب معه تلك الظاهرة لتصبح موضوعاً «للتوظيف السياسي الحكومي المباشر للتدين لصالح تثبيت العقد الاستبدادي؛ استناداً إلى تبريراته الفقهية التاريخية». بل إنه وحتى في حالة الجماعات التي نشطت في نقد الاستبداد والدولة الاستبدادية، فإن ذلك قد «نتج كرد فعل ضد محاولة نظم الحكم التسلطية والبوليسية سحق الحركة الإخوانية»، وبما يعنيه ذلك من أن هذا النقد للدولة الاستبدادية (وليس للاستبداد والخطاب المؤسس له) هو رد فعل سياسي، وليس نتاج تحول بنيوي في نظام الخطاب المؤسس للظاهرة. وبما هو رد فعل سياسي فإنه لن يتورع عن إعادة إنتاج نفس الاستبداد الذي تمارسه الدولة، ولكن تحت رايات إيديولوجية مغايرة لتلك التي ترفعها الدولة بالطبع. ولعل ذلك ينطبق على ما أدركته تلك القراءة من أن التحول في التيارين القومي واليساري يندرج في إطار نقد الدولة الاستبدادية التسلطية؛ حيث يبقى هذا التحول مجرد رد فعل سياسي، لا يعبر عن تحول في البنية العميقة للخطاب المؤسس للتيارين، وهو الأهم. فمن دون هذا التحول سيبقى الاستبداد يعيد إنتاج نفسه من وراء الشعارات البراقة للديمقراطية ومفردات حقوق الإنسان بمثل ما هو حاصلٌ الآن.

وإذ النقد في عالم الممارسة ينبني، هكذا، بحسب آلية للتبدل تناسب منطق الإيديولوجيا الذي يهيمن على التفكير في هذا العالم البراني؛ فإنه حين يتجاوز إلى الاشتغال على نظام المعنى الكامن خلف هذا العالم البراني، ينبثق في المقابل عن ضرب من المنطق المغاير؛ يتأتى من قدرة الوعي عبر الهيمنة على هذا النظام المتخفى على اجتراح أفق للتطور، يتبلور فيه البديل الممكن حقاً للممارسة السائدة؛ والتي كانت هي نفسها بديلاً تحققت له السيادة من بين بدائل عدة، واستنفد - رغم استمرار شرطه - طاقته وقدرته على إنتاج الجديد. وإذن فإن البديل ينبثق، ضمن هذا السياق المعرفي المغاير، لا كمعطى تبلور واكتمل وأثبت كفاءةً وفاعلية في واقع مغاير (عند الغرب الحاضر)، أو في لحظة مباينة (عند السلف الغابر) فيسعى الوعي إلى فرضه قسراً من الخارج على واقعه البائس، على نحو يظل فيه هذا البديل المعطى دائراً في فلك النظام المهيمن، بل يتبلور من حقيقة أن خلخلة نظام المعنى المتخفي تحت قشرة الممارسة البرانية في واقع ما؛ وبما يستتبع ذلك - لا محالة - من الإمساك بهذا النظام الكامن والهيمنة عليه، إنما تسمح بتجاوزه والانفلات منه إلى ممكنات حقة ينطوي عليها هذا الواقع، للمفارقة، في باطنه، ولكنها تبقى مقموعة تحت وطأة نظام المعنى



المتكلّس القائم؛ الذي لا يسمح لها أن تتفتح أو تتطوّر. وهكذا فإن الأمر ضمن سياق نقد نظام المعنى لا يتعلّق ببدائل جاهزة لا تعرف، في تزاحمها على سطح الخطاب، إلا التنابذ والتناحر أو حتى التجاور، بقدر ما يتعلّق بممكنات باطنة تنبثق بحسب آليات التطور والتجاوز.

نقد وتفكيك نظام المعنى الأشعري المهيمن:

وإذا كان العجز عن إنجاز هذا النقد لنظام المعنى الكامن سيظل يجعل الممارسة العربية طافية بمضمونها الحداثي فوق نظام للمعنى لا تنتمي إليه؛ وأعنى من حيث يكاد ينتمى هذا النظام بكليته إلى عالم التراث، فإنه سيظل أيضاً يكرّس ذلك الانقسام الفاجع بين عالمين ينتميان إلى أنظمة ثقافية متباينة، أو حتى متناقضة؛ ولكن- وتلك مفارقة - من دون أن ينشأ عن هذا التناقض القائم في الواقع أي توتر أو تنافر يستشعره الوعي المُعاين لهما كموضوعين يشتغل عليهما[1]؛ وبكيفية لا بد أن يندفع معها- حال معاناته هذا التوتر- إلى رفع هذا التناقض وإدراك وحدة موضوعاته، لكي يبرأ من ضروب التمزق والتوتر التي لا بد أن تشقيه بوطأة ضغوطها. وهكذا فإن ما يُشار إليه من أن الواقع العربي «يعاني من الانفصام في الدرجة الأولى، وذلك لأن حقيقته الخفية (التقليدية) تقع مباشرة تحت مظهره الحديث، فينشأ عنهما تنافر وتوتر وتناقض»[2]، لا يلزم عنه أن الوعي يعاني من الإنفصام ذاته، بل إنه يبدو بريئاً منه تماماً؛ وأعني من حيث لا يقارب ما يعكسه بناء الواقع من شكل (حديث) يسكن متنافراً على سطح مضمون (تقليدي) كتناقض لا بد من رفعه، بل كنوع من التعايش أو التجاور المشروع بين أطراف لا يحيل ما يقوم بينها من التنافر إلى تناقضها[3]. وهكذا فإن الوعي - وهنا تقوم المفارقة - إنما يقبل بما يقوم في الواقع، من تجاور أنظمة تنتمي إلى أزمنة ثقافية

(1) ولعل هذا التصور للوعي خاضعاً لسطوة موضوعاته على نحو يكاد يكون مطلقاً، يتجاوب مع تصوره، في النسق التراثي المحدّد لبناء هذا الوعي؛ وأعني به النسق الأشعري، لا كفاعلية حرة، بقدر ما هو فاعلية مقيدة ومشروطة بشيء يفرض نفسه عليها من خارجها». أنظر: علي مبروك: الخطاب السياسي الأشعرى (دار رؤية للنشر والتوزيع) القاهرة، 2007، ط1، ص29.

(2) هشام شرابي: النظام الأبوي (سبق ذكره)، ص60.

(3) وهكذا فإن ما يقوم من تباين بين تيارات الخطاب العربي الحديث في تعيين نوع الشكل «الحديث» الذي يقوم على سطح المضمون «التقليدي»؛ حيث هو الشكل الليبرالي عند البعض، والشكل الاشتراكي عند آخرين، والشكل التقني والمعلوماتي عند فريق ثالث، لا يؤثر ألبتة على حقيقة اتفاق هؤلاء الفرقاء على أنه لا تنافر أو خصام بين الشكل الحديث، بصرف النظر عن نوعه، وبين المضمون التقليدي القائم تحته.



متباينة، أو حتى متنافرة متعارضة، بوصفه وضعاً طبيعياً لا بد من تثبيته، وليس بإعتباره تناقضاً لا بد من رفعه؛ إبتداء مما يؤول إليه من إنقسام الوعي وشقائه[1].

والحق أن عدم إدراك الوعي العربي الراهن لحقيقة الثنائيات الضدية التي يزخر بها واقعه، باعتبارها تناقضات تقتضي الرفع والإزاحة؛ إنما يجد تفسيره كاملاً في تاريخ إنبنائه المعرفي ضمن الفضاء الواسع للمنظومة الأشعرية المهيمنة. فقد استقرت هذه المنظومة على مقاربة التناقض بوصفه مجرد نوع من التجاور المشروع؛ وعلى النحو الذي راح يجري معه تداول الثنائيات الضدية داخلها، لا كنقائض، بل كعناصر تتجاور مؤتلفة، وينبغي للعقل أن يقبل بها بما هي كذلك من أجل بناء وصوغ العقائد. ولقد حدث ذلك حين أدرك أتباع «الأشعري» أن طريقته في «الاستدلال- على منظومته العقائدية - بالأخبار»؛ التي بلورها قصد الانتقام من خصومه المعتزلة، والتي كانت تتسق، على نحو كامل، مع المضمون العقائدي الذي راح يصوغه في خصومة كاملة مع المضمون العقائدي للمعتزلة، إنما تفتقر إلى الكفاءة في سياق عالم الجدال والمناظرة، الذي راح يفرض نفسه عليهم بكل ما يجرى تداوله فيه من مفردات ومفاهيم ذات دلالة فلسفية وعقلية. ومن هنا إنهم راحوا يستعيدون طريقة المعتزلة العقلية في الاستدلال بالأعراض، للبرهنة بها على العقائد (ذات المضمون الإخباري) التي صاغها إمامهم الرائد. فبدا، هكذا، وكأن ما هو عقلي يُستعار لكي يجري توظيفه كقناع تحتجب وراءه الأشعرية، لخدمة مضمونها العقائدي المجاوز لحدود العقلي. وبالرغم من أن ضروباً شتى من التناقض قد ترتبت على هذا الجمع الصوري بين العقلي واللاعقلي، فإنه يبدو أن الوعي الأشعري لم يشعر بوجود التناقض؛ ناهيك عن أن يدركه. وبالطبع فإنه لو كان الوعي الأشعري قد أدرك التناقض الكامن في هذا الجمع الصوري بين العقلي (كطريقة) واللاعقلي (كمضمون)، لكان قد سعى إلى رفعه، وذلك عبر ترك الطريقة العقلية المُستعارة تلعب دوراً في تحديد المضمون الإخباري اللاعقلي، فترتقي بما فيه من العناصر اللاعقلية إلى مقام العقلي. ومن هنا إن الأمر لم يتجاوز حد مجرد الجمع الصوري التجاوري بين كل من الطريقة (العقلية)، والمضمون (اللاعقلي)، ومن دون

---

(1) ومن هنا إن الوعي العربي قد ظل، على مدى القرنين الفائتين وحتى الآن، يتعايش في سلام، ومن دون أدنى إحساس بالتمزّق والشقاء، مع واقع لا يعرف إلا ضروبًا من الثنائيات المتجاورة التي لا تلتئم أبداً، وذلك من قبيل الأصالة والمعاصرة أو الوافد والموروث أو التراث والتجديد أو التراث والحداثة وغيرها. وبالطبع فإن استمرار هذه الثنائيات من دون رفع لما يقوم بينها من الانقسام والتشرذم حتى الآن، لا يرتبط بما يمكن أن يُصار إليه من عجز الوعي عن إذابة ورفع تناقضات هذه الثنائيات المتجاورة، بل من حقيقة أنه لا يدرك ما يقوم في الواقع من هذه الثنائيات بوصفه تناقضاً أصلاً.



الإحساس، ناهيك عن الوعي، بما يقوم بينهما من التناقض. ولسوء الحظ، فإن هذا الجمع التجاوري هو لا يزال يحدد، وإلى الآن، بناء كل من الوعي والواقع العربيين[1].

وإذ يبدو هكذا أن إدراك الوعي لما يقوم في واقعه من ثنائيات متجاورة، كتناقض لا بد من رفعه، ومن ثم القفز منه إلى تركيب جديد يجد فيه الواقع حلولاً لمسائلَه المعلقة، إنما يرتبط بنقد وتفكيك نظام المعنى (الأشعري) المهيمن في هذا الواقع - والذي يكمن تحت سطح ممارسة لا تنتمي إليه - وذلك من حيث لا يمكن نفي تعارضهما ورفعه إلا عبر بوابة هذا النقد فقط؛ فإنه يبدو أن نقداً لهذا النظام المتخفّي لا يمكن أن يكون إلا نقداً، في الجوهر، لخطاب التراث الذي ينتمي إليه ويتحصّن فيه هذا النظام. وهنا يلزم، لا محالة، التمييز بين التراث في كليته؛ وأعنى التراث كفضاء تتوزع فيه أنظمة متباينة تتكشف، في تباينها أو حتى تناقضها، عن جدليته الحية، وبين التراث بحسب استخدامه كأساس لتبلور نظام المعنى المؤسس للممارسة العربية الراهنة، والذي يكاد ينصرف إلى واحد فقط من هذه الأنظمة؛ وأعني به ذلك الذي تحققت له السيادة داخل التراث عبر عملية إقصاء تاريخية ومعرفية لكل ما سواه. فقد ظل التراث في كليته صيرورة حية تتسع - عبر ضرب من الجدلية الخلّاقة - لقوى وأنظمة شتّى، ظلّت خاضعة في علائقها لقانون خاص يتعذّر إلتماسه خارج تلك الصيرورة التي راحت تتسع حتى للمنجز الحضاري الخاص بثقافات مغايرة، والذي جرى استدماجه ضمن البناء الخاص للذات، وذلك إلى أن تكلست الجدلية وتجمدت الصيرورة وتضعضعت كلية التراث؛ حين تمكّن واحد فقط من هذه الأنظمة، من تحقيق هيمنته عبر التوظيف المراوغ لآليات الإقصاء والتماهي؛ أعني إقصاء الآخر/ الخصم من جهة، والتماهي، من جهة أخرى، مع ما يتصور أنه «الحق» الذي راح يدعي امتلاكه هو وحده؛ وبما يتجاوب مع هذا التماهي الذي يتم مع ما يُقال أنه «الحق» على صعيد النظر، من التوحّد الذي يتحقق، على نحو عملي، مع «سلطة» تقوم في الواقع، راحت تكرس هيمنة هذا النظام في مواجهة غيره من الأنظمة المناوئة، بمثل ما راح، بدوره، يرسّخ ويؤبّد هيمنتها بإزاء خصومها؛ وبحيث بدا وكأن الإقصاء الإيديولوجى

---

(1) فالحق أن الممارسة العربية الراهنة تكاد أن تنبني كاملة بحسب هذا الجمع التجاوري بين قشرةِ الحداثة من جهة، وبين ما ينتمى إلى عالم التراث الراسخ من جهة أخرى. فالانتخاب، مثلاً، كمفهوم ينتمى إلى عالم السياسة الحديث يتجاور مع مفهوم البيعة الذي ينتمي إلى عالم السياسة الشرعية. والنظرية العلمية الحديثة التي تنبني على اللايقين والقابلية للتكذيب تُستخدم في تعزيز اليقين الذي تزهو به أنساق عقائد قديمة. وفي كل ذلك فإن الوعي يتقبل الجمع بين تلك الثنائيات الضدية في ألفة وسلام، يحولان بينه وبين إدراك ما بينها من تناقض.



والتاريخي للمناوئ/ الخصم، يوازيه الإقصاء الإيبستمولوجى لنظامه المعرفى/ النقيض. وضمن هذا السياق، فإن الأمر لم يقف عند حد امتلاك السلطة إضافة إلى ما يدّعيه من إحتياز الحقيقة، بل إنه قد راح يخفى حقيقة كونه خطاباً لسلطة وراء الادعاء بأنه خطاب الحقيقة. وهكذا ابتدأت لعبة تخفي سلطة «القوة» وراء سلطة «الحقيقة» التي لا يزال هذا الخطاب المهيمن يمارسها للآن.

وبالطبع فإن التراث الذي يُشار إلى استمرار حضوره وفعاليته تحت سطح الممارسة العربية الراهنة لا ينصرف إلى تلك الصيرورة الحية التي اتسعت، عبر الجدلية، لأنظمة وقوى مختلفة، بل ينصرف إلى لحظة الهيمنة المنفردة لنظام واحد تسيَّد الساحة بادعاء كونه خطاب الحقيقة الذي راح، بسلطة امتلاكه المزعوم للحقيقة، يقصي غيره من خطابات كان لا بد من النظر إليها باعتبارها ضروباً من «الآراء المعكوسة والأهواء المنكوسة»؛ وذلك بحسب وصف «البغدادي» الذي هو أحد بناة الخطاب المهيمن الكبار. ولأن تراثاً كهذا قد راح ينبني بحسب آليات الإقصاء والإزاحة كان لا بد أن يؤول إلى دعم وتثبيت سلطة تبغي ترسيخ هيمنتها على نحو مطلق، فإن ذلك يعني أن نظام المعنى المؤسس للممارسة الراهنة ينطوي - إذ ينتمي إلى تراث الإقصاء والإزاحة- على كل ما يؤول إلى إطلاق السلطة، وليس تقييدها. ومن هنا تنبثق المفارقة زاعقة؛ وأعني مفارقة ممارسة تطمح إلى تقييد السلطة وكبحها بالقانون، بينما تطفو فوق نظام للمعنى يكرس للسلطة مطلقة ومنفلتة من أي تحديد بقانون أو غيره. وبالطبع فإنها المفارقة تتكشّف عن مأزق يلزم رفعه؛ وأعني مأزق خطاب يسعى به العرب إلى تدشين ممارسة ذات طابع ديمقراطى فوق نظام للمعنى ذي طابع إقصائي واستبدادي.

إن رفعاً لمثل هذا المأزق ينبغي أن ينطلق من هيمنة الوعي على هذا النظام الذي يمارس، متخفياً وكامناً، فعاليته خارج أي سيطرة؛ وذلك عبر تفكيكه ورده، تاريخياً ومعرفياً، إلى السياق الذي أنتجه وتزاحم فيه مع غيره، فأزاحه مُرسخاً لهيمنته ومنفرداً بالساحة وحده. إن قيمة هذا التفكيك والرد التاريخي والمعرفي لنظام المعنى - المنفلت من كل ما يحدده - إلى سياقه، تتأتى لا من مجرد الكشف عن الشروط الإيديولوجية والآليات المعرفية التي راح يتعالى بها هذا النظام إلى فضاء المطلق، مقصياً لغيره ومرسخاً لهيمنته، بل ومن حيث يكشف - وهو الأهم ضمن سياق هذا التحليل - عن ما يمكن اعتباره أصولاً لأنظمة مغايرة أُزيحت وأُقصيت وليس من سبيل أبداً إلى إعادة بنائها إلا عبر تفكيك هذا النظام الذي أقصاها، والارتداد به إلى السياق الذي يتكشف تحليله عن مراوغة نظام لم يعرف سبيلاً إلى التعاليٰ بنفسه فوق تحديدات التاريخى



القابل للانحلال والتجاوز، إلا عبر بعثرة نقائضه والتنزُّل بها إلى حضيض «المدنس» كأنقاض يرتفع فوقها، متسامياً، إلى مقام «المقدس». وإذن فإنه إذا كان، من جهة، سياق بناء هيمنة، فإنه قد كان، من جهة أخرى، سياق تقويض أنظمة. إذ الحق أن نظاماً يسعى لفرض هيمنته عبر الإقصاء، لا التجاوز، لا يقبل أبداً أن تحضرالأنظمة المراد إزاحتها - وليس تجاوزها - كنقائض، بل كأنقاض؛ لأن حضورها كنقائض يعنى أن يستدمجها النظام - إذ يسعى إلى تجاوزها - ضمن بنائه الخاص. إن كون علاقة النظام مع غيره هي علاقة إقصاء، لا تجاوز، لم يكن ليسمح لهذا الغير إلا أن يحضر كأنقاض مبعثرة، وبكيفية تتيح له أن يستخدم عناصرها الجزئية، في حال عزلها عن السياق الكلي الذي لا معنى لها خارجه، في المخايلة بالاتساع لنقائضه. والحق أن الأمر لم يبلغ أبداً حد اتساعه لنقائضه، واقتصر فقط على توظيف بعض المفاهيم الجزئية ضمن بنائه، ولكن بعد تخليصها من حمولات المعنى التي كانت لها في سياقاتها الأصلية. ولعل ذلك هو جوهر ما جرى لأحد أكثر المفاهيم مركزية عند المعتزلة الأوائل بالذات؛ وأعني به مفهوم «الطبع» الذي راح يتّسع له النسق الأشعري المهيمن، مع الغزالي، ولكن بعد أن تم تحريره كلياً من المعنى الذي كان له في سياقه المعتزلي الأصلي. وإذ يبدو، هكذا، أن المفهوم لا يكون مسموحاً له بالحضور إلا بعد تجريده من المعنى الذي يحمله داخل السياق الذي تبلور داخله، فإن ذلك يعني، على نحو صريح، أن النظام المهيمن لم يكن ليستحضر الأنساق النقيضة، ضمن بنائه، إلا كمحض أنقاض مبعثرة، لكي يسهل تجريدها من حمولات معانيها الأصيلة.

ومن هنا إن المجال الخاص بالنظام المهيمن لم يتسع لتلك الأنظمة النقيضة، ناهيك عن أن يتسع بها، بل الحق أنها قد راحت، هي نفسها، تضيق وتنغلق حين راح هذا النظام يتسرب إليها مخترقاً أبنيتها العميقة؛ محطماً لها ومهدراً لما تحمله المفاهيم المتداولة فيها من المعنى؛ الأمر الذي آل بها إلى أن تنشغل بإعادة إنتاجه لا غير، فيما بدا وكأنه الشاهد الأهم على نجاح هذا النظام في فرض هيمنته على بناء الثقافة بأسرها. ومن جهة أخرى، فإن هذه الأنظمة لم تتحول إلى عناصر جزئية في صيرورة كلية تفقد فيها وجودها الجزئي الخاص لحساب وجود أرقى يستوعبها ويتعداها في آن معاً؛ وأعني أن تجاوزها إلى لحظة أعلى لم يتحقق (لأن النظام قد بلور علاقته معها بحسب آلية البعثرة والإقصاء، وليس الاستيعاب والتجاوز). ومن هنا إن هذه الأنظمة قد ظلت - رغم التقويض والبعثرة - تحتفظ بجوهرية ممكناتها التي لم يحدث أن جرى إستنفادها داخل الثقافة. إذ الحق أن للثقافة - أي ثقافة - زمانها الخاص الذي تتحدّد داخله مدى فاعلية أي مفهوم أو إستنفاده لكافة ممكناته على نحو لا يستحق



معه البقاء، ولكن من دون أن يعني ذلك تقوقع الثقافة داخل هذا الزمان الخاص مكتفية بما تنتجه في عزلة عن غيرها. إذ الحق أن كفاءة مفهوم الزمان الخاص للثقافة لا تقف عند مجرد تحديد مدى فاعلية المفاهيم المُنتجة داخل ثقافة ما، أو استنفادها لكافة ممكناتها على نحو يصبح معه استمرارها في التداول محض تكرار وموات، بل ويحدد مدى قدرة تلك الثقافة - عبر المثاقفة - على الاستدماج الخلاق لمفاهيم تنتمى إلى ثقافات مغايرة، على نحوتتجاوز معه مجرد الإستهلاك الفقير لهذه المفاهيم.

المهم أنه يبقى أن تقويض نظام معرفي وبعثرة مفاهيمه - في لحظة ما داخل الزمان الخاص بالثقافة - لا يجرّد هذه المفاهيم من ما تحمله من ممكنات طالما لم يتم استنفاد تلك الممكنات في بنية أرقى. إذ يبقى رفع الممكنات الخاصة بأي مفهوم ممكناً فقط عبر الاستنفاد ضمن تلك البنية الأرقى، وأما من دون هذا الإستنفاد، فإن المفاهيم تظل، رغم انتقاضها و تبعثرها، ذات قابلية للحياة في الزمان الخاص بالثقافة؛ وهي قابلية ذات قيمة جوهرية لهذا الزمان، لأنه يدخل، هو نفسه، إلى دائرة التحجر والجمود؛ إذا لم ينطوِ على مثل تلك المفاهيم، التي لم تستنفد بعد ممكناتها وقابليتها للحياة. والحق أن هذا الزمان إنما يستمد حياته الحقة من تلك المفاهيم، بوصفها لم تستنفد ممكناتها داخله، لأنه إذ لا يقدر على أن يحيا بمفاهيم استنفدت ممكناتها على نحو كامل، وإلى الحد الذي أصبحت معه عبئاً عليه، وعلامة على جموده، فإنه لا يقدر على أن يلتمس أسباب حياة حقة من مفاهيم تنتمي إلى ثقافة لها زمانها الخاص؛ وذلك ابتداءً من أن حياة تلك المفاهيم نفسها تبقى، رغم حيويتها وخصوبتها في زمان ثقافتها الخاص، مشروطة بأن يكون الزمان الخاص للثقافة التي يُراد لتلك المفاهيم أن تنتج فيها زماناً حياً، وليس ميتاً، لأن حياةً لا يمكن أبداً أن تتفتّح في خواء وموات[1].

وإذ يبدو، هكذا، أن مفاهيم تنتمى إلى لحظة ما (ولتكن أقدم) في الزمان الخاص بالثقافة العربية، أو حتى أي ثقافة أخرى، إنما تقبل الحياة - ابتداءً من احتفاظها بممكنات لم تُستنفد بعد - في لحظة أخرى أحدث داخل نفس الزمان، وإلى حد أن تتجدد دماء الحياة في شرايين هذا الزمان المتصلّبة، وذلك بفضل الممكنات والقوى

(1) وكمثال، فإن مفهوم «دولة القانون» الذي يُراد له الآن أن ينتج في العالم العربي، إنما يفترض أن يكون الزمان الخاص بالثقافة العربية زماناً حياً، وليس زماناً ميتاً؛ وهي الحياة التي يستمدها هذا الزمان من مفاهيم لم تستنفد ممكناتها داخله بعد، مثل مفهوم «الطبع» مثلاً. فذلك المفهوم - الذي لم يستنفد ممكناته داخل الزمان الخاص بالثقافة العربية، رغم تداوله بين كافة الفرقاء عبر تغيير حمولته المعرفية - لا يكتفى بأن يضفي على زمان الثقافة حياته، بل وأن يجعل إنتاج مفهوم «دولة القانون» منتجاً على نحو حقيقي.



الحية التي تحتفظ بها هذه المفاهيم في جوفها؛ فإن ذلك يفتح الباب أمام إمكانية تبلور أنظمة للمعنى في هذه الثقافة تغاير ذلك النظام الذي يهيمن داخلها الآن، وعلى نحو يسمح بممارسة مغايرة، في الجوهر، لتلك التي تسود الواقع الراهن لتلك الثقافة؛ والذي يبدو مستعصياً على أي تغيير حقيقى ابتداءً من كونه محكوماً بنظام للمعنى لا يسمح إلا بتبدّلات السطح مع ثبات ما وراءه في العمق.

ولعل نموذجاً لتلك المفاهيم التي لم تزل تقبل الحياة داخل الزمان الخاص بالثقافة العربية الإسلامية يتجلّى - بحسب ما سبقت الإشارة - في مفهوم «الطبع»، الذي بلوره المعتزلة الأوائل لينتظم علاقة الله مع العالم الطبيعي؛ متجاوباً مع مفهومهم عن «العدل» الذي ينتظم علاقته مع العالم الإنساني. إذ ليس من شك أبداً في أن هذا المفهوم، بما يعنيه من السي إلى انتظام ظواهر العالم الطبيعى ضمن قانون يقبل، بما هو كذلك، أن يكون موضوعاً للفهم والوعي، لا يمكن أن يكون قد استنفد ممكناته داخل ثقافة لم تعرف للآن إلا العالم (طبيعياً وإنسانياً) موضوعاً لإرادة ذات منفلتة من أي ضبط أو تحديد؛ ولو كانت حتى تحديدات العدل والحكمة، بما هما جزءٌ من ماهية تلك الذات. وهكذا فبالرغم من أن ممكنات هذا المفهوم تكاد أن تكون قد استُنفدت ضمن تطور العلم المعاصر، فإن ممكناته تبقى كامنة لم تُستنفد بعد ضمن الزمان الخاص للثقافة العربية التي تبدو الآن أحوج ما تكون لتفعيل ممكنات هذا المفهوم؛ كسبيل لترسيخ فكرة القانون في كلا العالمين الفيزيقى والسياسي. والحق أن هذا التباين بين كل من الثقافة (العربية) من جهة، والعلم (الحديث) من جهة أخرى، فيما يتعلّق بالموقف من مفهوم واحد؛ هومفهوم «الطبع»، إنما يرتبط - في العمق - بعدم تطابق الزمان الخاص بالثقافة العربية مع الزمان الخاص بهذا العلم الحديث. إذ في حين ضاق زمان الثقافة العربية عن الاتساع لكل تجليات مفهوم الطبع أوالقانون ولوازمه، فإن المفهوم ذاته قد ضاق- في المقابل- عن استيعاب وتائر التطور المتسارعة داخل الزمان الخاص بالعلم المعاصر. ومن هنا إستحالة المماثلة أوالمطابقة بين مفاهيم تنتمي إلى أزمنة ثقافية مختلفة؛ حيث المفهوم- أي مفهوم - لا يشتغل إلا في إطار منظومة مفهومية شاملة يكتسب منها، أو بالأحرى، من اشتغاله معها كل دلالته ومعناه، وبالطبع فإنها (أعني هذه المنظومة) تنتمى إلى زمان ثقافي ما، وبما يعني استحالة تطابقه أوتماهيه مع مفهوم يشتغل ضمن بنية مفهومية تنتمي إلى زمان مغاير. ومن هنا، لا محالة، استحالة أن يتطابق التغييب الأشعري للقانون عن العالم الطبيعى مع التأويل الراهن للقانون الطبيعي داخل العلم المعاصر، الذي يكاد ينتهى إلى نفي مفهوم القانون بمعناة الحتمى الصارم. إذ الحق أن كل واحد من هذين الموقفين بإزاء القانون ينتمي إلى زمان ثقافي



مغاير بالكلية لزمان الآخر؛ حيث ينتمى الموقف الأشعري إلى زمان ثقافى يخضع فيه الفيزيقي لهيمنة الميتافيزيقي تماماً، وذلك فيما ينتمي الموقف المعاصر إلى زمان يجري فيه توظيف الميتافيزيقي- كمجرد فرض تفسيري- يُراد منه المساعدة على فهم الفيزيقي وتفسيره. فالطبيعيات الأشعرية، التي تنتمي إلى الزمان الثقافي الخاص بالفيزياء القديمة، قد إنبنت بأسرها بحسب الحضور المهيمن لمبدأ أو قوة ميتافيزيقية كان لا بد أن ينعكس تصورها، كلية الإرادة ومطلقة القدرة، على تصور «القانون» في كلا العالمين الإنساني والطبيعي. وأما ضمن سياق الفيزياء المعاصرة التي انحل فيها الجسم إلى كهارب وموجات، فإن مفهوم «القانون»، بمعناه الحتمي الصارم الذي تبلور في إطار فيزياء الكتلة، كان لا بد له أن يتزحزح ليفسح المجال لمفاهيم أكثر مرونة وأقل حتمية.

لكنه يبقى، على أي حال، أن إمكان الحياة لمفهوم - أو منظومة مفهومية - ينتمي إلى لحظة ما في الزمان الخاص بالثقافة العربية الإسلامية ليس منفكاً عن أي شروط بالمرة؛ بل إن حياة مفهوم كهذا تبقى مشروطة- رغم كونه لم يستنفد ممكناته بعد - بتفكيك وخلخلة نظام المعنى المهيمن في اللحظة الراهنة من زمان الثقافة، على نحو يسمح بانفلات المُهمش والمُزاح إلى خارج مجال التداول، وذلك من خلال ما تنتجه تلك الخلخلة من الانفراجات والتصدّعات. وإذ سبق الإلماح إلى أن نظام المعنى ذاك ينتمى إلى لحظة أسبق في الزمان الخاص بالثقافة الإسلامية؛ وأعني بها اللحظة التراثية، فإنه يلزم التنوية بما سبق المصير إليه أيضاً من أنه التراث هنا، لا كفضاء تتوزّع فيه أنظمة (معرفية وإيديولوجية) شتى تتفاعل وتتحاور فيما بينها، بل كساحة لنظام أزاح غيره وحقق هيمنته منفرداً بالساحة وحده؛ وأعني به النظام الأشعري الذي تحققت له الهيمنة كاملة داخل الثقافة في القرن الخامس الهجري، وبعد أقل من قرن على وفاة الرائد الأول الكبير (أعني الأشعري).





نحو علم كلام جديد
تاريخية علم الكلام

د. حسن حنفي[1]

(1) الندوة الفلسفية الثالثة: «نحو علم كلام جديد»، كلية أصول الدين بجامعة الأزهر. يونيو 1991.




مكتبة
الفكر الجديد

أولاً: ماذا تعني التاريخية

تعني «التاريخية» تكوين الظاهرة نشأة وتطوراً في مجتمع بعينه، وفي ظروف محدّدة، وفي مرحلة زمنية خاصة. والفكر ظاهرة، والظواهر الفكرية ظواهر اجتماعية، والظواهر الاجتماعية ظواهر تاريخية. ولا شيء يحدث، بما في ذلك الفكر، إلا في المجتمع والتاريخ.

ولا يرتبط مفهوم «التاريخية» بالضرورة بالمفهوم الغربي Historicite، فالتاريخية عندنا أمر واقع، مثلها في علم الكلام؛ تاريخ الفرق الإسلامية نشأة وتطوراً، تاريخاً في الفرق، وبنية في العقائد. لاحظ ذلك القدماء والمحدثون، طبقاً لقانون الفعل ورد الفعل، الطرفان النقيضان والوسط، التفريط والافراط والاعتدال[1]. علم الكلام إذن علم تاريخي نشأ في ظرف معين، وتطور في بيئة معينة، واكتمل في مرحلة تاريخية بعينها، ثم انهار في مرحلة تاريخية أخرى.

ولا تعني «التاريخية» الوقوع في خطأ «الرد التاريخي» Historical Reductionism أو الانتساب إلى النزعة التاريخية Historicism إنكار لصفة الإطلاق عن الفكر، خاصة لو كان فكراً دينياً، مثل علم الكلام. فالإطلاق يظهر في البنية التي يكشف عنها التاريخ. فهو إطلاق من خلال بنية الذهن البشري، أو بنية الواقع الإنساني، أو جدل التاريخ، يكشف عن تواضع العلماء واقترابهم من الواقع، وتأسيس العلوم والبرهنة عليها. كما يدل على نقاء الضمير، وصدق الشعور، بعيداً عن ادعاء الحقيقة، والمزايدة في الدين، ما دام العالم إنساناً يستعمل حواسّه، ويستدل بذهنه لإدراك الظاهرة، تفسيراً وفهماً، وما دام يقرأ نصوصاً تاريخية، تكوّن مادة علمه، وما دام يستعمل لغة تواضع الناس على معانيها وله أهداف اجتماعية معينة. كل ذلك يجعله يدرك أن وضعه نسبي، وأن

---

(1) الشهرستاني. الملل والنحل (على هامش الفصل). مجلدان، مكتبة صبيح، القاهرة بدون تاريخ. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (ثلاثة أجزاء)، دار المعارف، 1966. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة «المجلد الأول» المقدمات النظرية، الفصل الثاني: بناء العلم، ص 141 227، مدبولي،القاهر، 1988م.



علمه اجتهاد بشري، وأن الحقيقة اقتراب منها وصياغة لها، فالكل راد والكل مردود عليه. هذا التواضع العلمي أقرب إلى إيمان المؤمنين من الغرور والادعاء، الذي يجعل العالم يوحد بين اجتهاده الخاص والعلم ذاته، بين رؤيته الشخصية والحقيقة ذاتها، بين موقفه النسبي والحقيقة التي يسعى الكل إليها. وهذا هو الإطلاق العلمي المحدّد الذي يمكن معرفته ووصفه، وليس الإطلاق النابع من الهوى والتسرّع والاعلان عن الإيمان أمام جمهور من المؤمنين، في دولة «العلم والإيمان» ليس التحدي العلمي هو إثبات الإطلاق بل معرفة نشأته وتطوره. فما دام الإطلاق موضوعاً للمعرفة فإنه لا يكون إلا محدّداً، له ظواهر يمكن تثبيتها ومعرفة قوانينها، وتصورات محدّدة يمكن فهمه من خلالها، ولغة يمكن التعبير عنه بها. الإطلاق الديني غير العلمي هوى ورغبة وتسرع في الحكم، بل ومزايدة في الإيمان، ينم عن اغتراب عن الواقع، وغربة فيه، أما الإطلاق المثالي فانه تطهّر وإيمان عقلي، وإحساس بالواجب، وشعور بالضمير، وبالمسؤولية الفردية، احساساً بالجمال، وشعوراً بالجلال، وتأكيداً على العمل الصالح تعبيراً عن المثل الأعلى، زهداً في الدنيا، ورنواً إلى الآخرة.

ولا يعني اعتماد علم الكلام في نشأته وتطوّره على النصوص الدينية أنه علم مطلق في موضوعه، أو في منهجه، أو بنيته، أو حتى في نتائجه. النصوص الدينية أحد العوامل في نشأته، كما هي أحد العوامل في نشأته في كل عصر طبقاً لظروفه. النصوص الدينية في كلتا النشأتين واحدة، ولكن الظروف الاجتماعية والتاريخية هي المتغيرة. ويكون العيب في العلماء إذا ما هم ثبّتوا أحد مراحل التاريخ على أنها هي المرحلة الأولى والأخيرة، وأن مهمة الخلف هو شرح السلف، وأنه ليس في الإمكان أبدع مما كان، وأن المتقدمين لم يتركوا للمتأخرين شيئاً. وبعد ذلك نشتكي من صحوة الحركة السلفية، نشاطاً وشعبية. ما دامت النصوص الدينية مفهومة في كل عصر، بناء على حاجات العصر؛ فانها تصبح أيضاً في اختيارها واستعمالها وتوظيفها ظاهرة تاريخية، جزءاً من الجدل الاجتماعي، وحركة التاريخ، وليست نصوصاً مستقلة عن التاريخ، مصدراً للعلم، وليست من نفسها موضوعاً للعلم.

النصوص الدينية ذاتها نصوص تاريخية، نشأت في ظروف اجتماعية خاصة، عرفت باسم «أسباب النزول»، وتطوّرت طبقاً للزمان، وتجدّد حاجات المجتمع، وتنوّع القدرات البشرية؛ من حيث هي مصادر للشرع، عرفت باسم «الناسخ والمنسوخ»، ونشأت لذلك علوم بأكملها، هي علوم القرآن لبيان تاريخية النصوص، نشأة وتطوراً واكتمالاً. الجمع والترتيب مكاناً وزماناً (النزول والنسخ)، تصوراً ونظاماً (المكي والمدني)... إلخ، ولا يمكن فهمها إلا من حيث تطورها في التاريخ، بالرغم من أن



جمعها تم توقيفاً، أي طبقاً للبنية لا تبعاً للتاريخ، بل إن الإسلام ذاته الذي يجمع بين هذه النصوص المفرقة على مدى ثلاثة وعشرين عاماً، فيما عرف باسم «التنجيم»، إنما هو حلقة تاريخية خاصة في تطور الوحي العام منذ آدم حتى محمد، وأن القرآن آخر حلقة في صحف إبراهيم وموسى، بعد زبور داود، وتوراة موسى، وإنجيل عيسى، وأن الشريعة الإسلامية آخر صياغة لشريعة الوحي، منذ شرعة آدم وشرعة نوح، والاتصال في ذلك كله أقرب من الانفصال، يتأصل الإسلام في الحنيفية الأولى، دين إبراهيم، وهو مراجعة لتاريخ الوحي، وتاريخ الأنبياء، وتاريخ الأمم الأولى، وتحقيق تاريخي للنصوص الدينية السابقة ما صح منها وما زاف، ما نقل منها تواتراً، وما أضافه الأحبار بأيديهم أو بدّلوا فيه، وما أساء فهمه الرهبان، وأضافه اللاهوتيون.

ثانياً: مظاهر التاريخية

تظهر تاريخية علم الكلام في تاريخ الفرق، وتاريخ النسق أي قواعد العقائد، وتاريخ الثقافة، وتاريخ العصر أو الزمن.

فتاريخ الفرق يثبت أن الفرق الكلامية نشأت في ظروف اجتماعية وسياسية وصفها مؤرخو الفرق[1]. فالمعتزلة بآرائها، والأشاعرة بعقائدها، والخوارج بأصنافهم، والشيعة بأقسامها؛ إنما نشأت في حوادث معينة، فكرية أو سياسية، بسبب خلاف في الرأي، أو خلاف في الموقف السياسي، نشأت المعتزلة باعتزال واصل، والأشاعرة من النقاش حول الصلاح والأصلح، والخوارج بسبب التحكيم، والشيعة بسبب الإمامة وتأجيل خلافة الإمام علي، وكل فرقة صغرى نشأت أيضاً بسبب خلاف فرعي في الرأي، أو موقف سياسي جزئي مع الفرقة الأم، وأخذت الفرق أسماءها؛ أما من أسماء مؤسسيها، مثل؛ الأشعرية، والجهمية، والنظامية، والهذيلية، والجاحظية، والمعمرية، والجبائية... إلخ، أو أسماء حركتها التاريخية، وموقفها الفكري والسياسي، مثل؛ المعتزلة، الخوارج، والشيعة، أو من حيث عقائدها التي تميّزت بها، مثل: الصفاتية، المشبهة، القدرية، الإمامية، الحشوية، والمرجئة... إلخ. المتكلمون طبقات، كطبقات

(1) وذلك مثل «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» للأشعري (ت 324 هـ)، «التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع» للعاملي الشافعي (377 هـ)، «التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة» للباقلاني (403 هـ)، «الفرق بين الفرق» للبغدادي (429 هـ)، «الفصل» لابن حزم (456 هـ)، «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» للرازي (606 هـ)، «فرق الشيعة للنوبختي... إلخ.



المعتزلة، مثل باقي طبقات الفقهاء والصوفية. والطبقات أجيال تتوالى في التاريخ[1]. والفرق سجالية، تعطي لنفسها ما تسلبه عن الأخرى، كل فرقة على حق والأخرى على باطل، هي الفرقة الناجية والأخرى هالكة. هي تؤمن وتقرر، والأخرى تزعم وتدعي. كما تحدّدت الفرق الإسلامية في مقابل الفرق غير الإسلامية؛ مما يدل على الطابع التاريخي للفرق، وتحديد العقائد الإسلامية وصياغتها في مواجهة العقائد والديانات المعاصرة لها؛ أما ابتداء كما هو الحال عند ابن حزم في «الفصل» والشهرستاني في «الملل والنحل». وأما بمناسبة عقيدة التوحيد كما هو الحال في «المغني» للقاضي عبدالجبار، أو «التمهيد» للباقلاني. كما يتم الرد على اليهود في النسخ، وعلى النصارى في التوحيد، وعلى السوفسطائيين في نظرية العلم، وعلى البراهمة في النبوة، وعلى المهندسين في الالهيات في الصفات، وعلى القائلين بتناسخ الأرواح في المعاد... إلخ. كتب الأشعري «مقالات غير الإسلاميين» أولاً، والقاضي عبدالجبار «الفرق غير الإسلامية» الجزء الرابع من «المغني».

والنسق أي قواعد العقائد التاريخي، تكوّن عبر العصور، كل جيل يضيف إلى الجيل السابق؛ موضوعاً، أو تصوراً، أو محوراً، أو بنية، ويمكن رؤية ذلك بتتبع تاريخي زماني لكتب العقائد وكيفية تكوينها، ابتداء من الموضوعات المتفرقة حتى الأصول الأولى.

في المرحلة الأولى لم يكن هناك «علم كلام» في البداية، في القرن الأول أو الثاني، بل موضوعات متفرقة، ونقاش عام، وجدل بين العقائد دون تدوين مقصود، ودون بنية أو تصور عام للعلم. هناك ردود متبادلة على الاتجاهات المختلفة في فهم العقائد والوقائع؛ تمثلها كتابات المعتزلة الأولى، ورسائلهم المذكورة في كتب الفرق.

وفي المرحلة الثانية بعد التدوين بدأت الموضوعات في الظهور من خلال الفرق (التنبيه والرد)، والفرق من خلال الموضوعات (التمهيد)، من الفرق إلى الموضوعات، ومن الموضوعات إلى الفرق (الإبانة، الملل والنحل)، ومن الفرق ثم الموضوعات بلا بناء، إلى الفرق ثم الموضوعات المبنية (مقالات الإسلاميين، الفصل).

وفي المرحلة الثالثة انتظمت المسائل في موضوعات، والموضوعات في أصول، ابتداء من جميع الأقوال المتفرقة في موضوعات متناظرة؛ الانتصار، الانصاف، كتاب التوحيد للماتريدي، المسائل الخمسون للرازي، الدر النضيد للهروي، ثم جمع الموضوعات في فصول والفصول في أبواب (بحر الكلام للنسفي، لمع الأدلة،

(1) وذلك مثل «طبقات المعتزلة» للبلخي (319 هـ). والقاضي عبدالجبار (415 هـ).والحاكم الجشمي (494 هـ).



الارشاد الشامل للجويني، اللمع للأشعري)، ثم ضم الأصول والأبواب في قواعد وأصول (نهاية الإقدام للشهرستاني، أصول الدين للبغدادي، أساس التقايس للرازي، رسالة التوحيد لمحمد عبده، المغني، شرح الأصول الخمسة، المحيط بالتكليف للقاضي عبدالجبار).

وفي المرحلة الرابعة انتقل العلم من الأصول إلى البناء؛ في نظرية الذات والصفات والأفعال (الاقتصاد، أصول الدين، غاية المرام)، وبنية العلم الثلاثية المتأخرة؛ في المقدمات والإلهيات والسمعيات (العقيدة النظامية، المحصل، طوالع الأنوار، الواقف، تهذيب الكلام، المقاصد)، أو الإلهيات، والنبوات، والسمعيات (الحصون الحميدية، التحقيق التام).

وفي المرحلة الخامسة والأخيرة، ثم التحول عن بناء العلم إلى عقائد الإيمان؛ اعتماداً على أحكام العقل الثلاثة، وإحصاء العقائد حول الله والرسول (الفقه الأكبر، العقائد النسفية، كغاية العوام للفضالي، عقيدة العوام للحزوقي، رسالة البيجوري، العقيدة التوحيدية للدردير، جمع زبد العقائد لولد عدلان)، واستغناء الله عن كل ما سواه، وافتقار كل ما عداه إليه (جوهر التوحيد للقاني، الخريدة البهية للدردير، وسيلة العبيد للظاهري)، ثم سقوط الإلهيات والاستسلام التام للسمعيات (مسائل أبي الليث)[1].

علم الكلام إذن باعتباره قواعد للعقائد علم تاريخي محض، تشكل في التاريخ، وتطور بتطوره، ويمكن تتبع مراحله مثل تتبع أية ظاهرة حية، ميلاد، وتطور واكتمال ونهاية. اكتمل العلم في القرن الخامس والسادس والسابع، وبدأ في الانهيار بعد ذلك، منذ الإيجي وابن خلدون، وهناك محاولات إصلاحية حديثة، منذ رسالة التوحيد لمحمد عبده، كلها تحاول أن تطور العلم بعد توقفه، وتنقل موضوعاته ومناهجه واهدافه من علم الكلام القديم إلى علم الكلم الجديد.

وتعني تاريخية الثقافة أن مجموع التصورات والمفاهيم والألفاظ التي استعملها علم الكلام القديم إنما هي نتاج الثقافة القديمة الموروثة أو الوافدة، المستمدة من علوم اللغة العربية، أو علم أصول الفقه، أو الوافدة من الثقافة المترجمة يونانية خاصة أو فارسية وهندية عامة. لقد ظهرت ثقافات الأمم المغلوبة على السطح، أما عن حسن نية عن طريق المتحولين إلى الدين الجديد، أو عن سوء نية وعمد وقصد عن طريق

---

(1) حسن حنفي «من العقيدة إلى الثورة»، المجلد الأول، «المقدمات النظرية» الباب الثالث: بناء العلم، ص 141 – 227.



المنافقين، أو الباقين على ثقافاتهم القديمة؛ لطعن الأمة من الخلف في عقائدها، بسبب قوتها ونصرها وفتحها.

ظهر علم الكلام القديم متوجهاً إلى مظان الخطر الداهم، وهو العقائد دفاعاً عن التوحيد والتنزيه في نظرية الذات والصفات والأفعال عند الأشاعرة، أو في أصول التوحيد والعدل عند المعتزلة. وارتبط بثقافة العصر القديم خاصة الثقافة اليونانية، بعد أن شاعت وأصبحت مفاهيم الجوهر والعرض والزمان والمكان، والصورة والمادة، والقوة والفعل، والعلة والمعلول هي المفاهيم السائدة في الطبيعيات، وكان إثبات صفة الوحدانية موجهاً ضد الثنوية والنصارى، والتنزيه موجهاً ضد التجسيم والتشبيه في الديانات القديمة، وإثبات صفة المخالفة للحوادث ضد كل عقائد التجسد والحلول والاتحاد، وصفتا القدم والبقاء ضد أزلية المادة وقِدَم العالم في الثقافة اليونانية. وإثبات المعاد ضد القائلين بتناسخ الأرواح الوافد من الثقافة الهندية. ولقد تغير الآن هذا الاطار الثقافي القديم من اليونان إلى الغرب، ومن فارس القديمة إلى إيران الثورة، ومن الهند البوذية إلى الهند الوطنية، أحد رواد عالم الانحياز وأقطاب العالم الثالث، ومن الصين القديمة إلى صين المسيرة الكبرى، ومن ديانات الشرق القديم، الهندوكية والمانوية والزرادشتية، إلى ديانات وإيديولوجيات الغرب الحديث الماركسية والليبرالية والقومية، ومن فرق اليهودية القديمة العنانية، والعيسوية، والربانية، والسامريون، والقرّاؤون، إلى الفرق اليهودية الحديثة؛ الليبرالية، والتقليدية، والإصلاحية، والصهيونية، ومن اللاهوت المسيحي القديم وعقائده في: التجسّد، والخلاص، والخطيئة، والفداء، إلى اللاهوت المسيحي الحديث؛ لاهوت التحرير، ولاهوت التنمية، ولاهوت الأزمة، واللاهوت العلماني، واللاهوت السياسي، ولاهوت «موت الإله»... إلخ. وكما كانت للثقافة اليونانية القديمة الأولوية على غيرها من الثقافات، فكذلك للثقافة الغربية الآن السيطرة والريادة والانتشار على باقي الثقافات؛ من خلال الترجمات التي بدأت قبل أكثر من مائتي عام.

وكما كان اختيار القدماء موزعاً بين أفلاطون صاحب الأيد والنور وإمام الإشراقيين، وأرسطو المعلم الأول وشيخ الحكماء؛ فإن اختيار المحدثين قد يكون أيضاً موزعاً بين هيجل الذي أكمل المثالية الأوروبية، وماركس الذي اكتشف طريق المجتمع والتاريخ، بين المثالية والعقلائية التي وضعها ديكارت وكانط، والواقعية التجربية التي أسسها بيكون وهيوم. وكما حاول سقراط قديماً تحليل الشعور لايجاد الحقيقة الباطنة فيه «اعرف نفسك بنفسك»، واكمالها بحديث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، حاول هوسرل حديثاً أيضاً تحليل الشعور «في باطنك أيها الإنسان تكمن الحقيقة»، وكما



كانت الثقافة القديمة أساس تكوين علم الكلام القديم، فإن الثقافة الأوروبية الحالية تكون أيضاً ضرورية لتأسيس علم الكلام الجديد.

والعصر أيضاً تاريخي، في العصر الأول كانت الجيوش فاتحة، وكانت الأمة منتصرة، فلم تكن هناك حاجة إلى تكوين عقائد للفتح أو الجهاد أو الأرض. كانت الحريات مكفولة، وكان الفرد في نقاش حر مع الحاكم، وكانت العدالة الاجتماعية مرعية للجميع من بيت المال، يتساوى فيه الحاكم والمحكوم. كانت الأمة واحدة، لا فرق فيها بين قبائل وأقوام، جماعات ودول، لها أرض ورثها العباد الصالحون، كانت الهوية قائمة في تمايز واضح بين الأنا والآخر، بين الموروث والوافد، بين علوم العرب وعلوم العجم، تأكيداً للذات، الأمة الإسلامية الجديدة، في مواجهة الغير من الأمم القديمة يونانية وهندية وفارسية. كان بيت المال عامراً يسد حاجات الناس، والخراج تتم به تنمية المجتمع، كان الناس مجندين في مشروع الفتح يتسارعون إلى الجهاد، ويتسابقون إلى الشهادة، لم يكن الخطر إذن وارد على الأمة من الأرض، فالأمة منتصرة، والتعريب يسري، والإسلام ينتشر.

والآن تغير الظرف، وتبدلت الأحوال، ولم تعد المرحلة التاريخية الأولى قائمة، ولم يعد العصر هو العصر، ولا الزمان هو الزمان، تبدلت الأمور من نصر إلى هزيمة، ومن فتح إلى احتلال، ومن وحدة إلى تجزئة، ومن علو في الأرض إلى استكانة، ومن عزة إلى مذلة، ومن فتح لامبراطوريتي الفرس والروم إلى غزو جديد للأمة من الشرق والغرب، لأراضينا في فلسطين والخليج وأواسط آسيا. لقد تبدل الظرف التاريخي. لم تعد الأئمة قائمة، ولا جيوشها منتصرة، ولا تتهاوى قوتا الشرق والغرب القديمتين، الفرس والروم، بل تظهر قوتان حديثتان قائمتان، روسيا وأمريكا، بصرف النظر على ما طرأ على الأولى من تغيرات سياسية وتنازلات إيديولوجية، الأرض محتلة، والحريات ضائعة، والناس تموت جوعاً وقحطاً وغرقاً بمئات الألوف، والأمة مجزأة، مقطعة الأوصال، لا تسيطر على مواردها، وتابعة في غذائها وسلاحها على الآخرين، والهوية مغتربة، والجماهير لا مبالية. لقد تغيرت الظروف، والأحوال، وتحرّك التاريخ في مسار جديد لدورة حضارية جديدة لم تعد الأخطار موجهة إلى عقائد الأمة المنتصرة مباشرة، بل إلى لأرض الأمة المهزومة وثرواتها.

وهذا يحتم على عالم الكلام الجيد أن يتوجّه إلى مظان الخطر الجديد، وألا يصول ويجول في معارك سابقة لا يأتي الخطر منها، مثل البراهين على وجود الله، وإثبات خلق العالم وخلود النفس، فهي معارك قد تم كسبها من قبل. وبقي له أن يدخل في معارك أخرى خسر فيها جولات وجولات، مدافعاً عن ثروات الأمة ومستقبلها باسم



علم الكلام الجديد واضعاً له تعريفاً جديداً، أو هدفاً جديداً، وموضوعاً جديداً، ومنهجاً جديداً، ما دام العصر قد تغير، والزمان قد تبدّل والتاريخ كله قد انتقل من مرحلة إلى مرحلة، ومن دورة إلى دورة، علم الكلام الجديد هو مواكبة وجدان الأمة مع روح العصر، حتى نتجاوز الفصام النكد، وازدواجية الشخصية بين تراث الماضي وتحديات الحاضر.

ثالثاً: طرق التحوّل التاريخي

يمكن تجديد علم الكلام إذن عن طريق التحول التاريخي لموضوعه ومنهجه ومادته ومواقفه ونتائجه وأهدافه وأسلوبه من العصر القديم إلى العصر الحديث، ومن المرحلة التاريخية الأولى التي استغرقت سبع قرون من القرن الأول حتى القرن السابع، إلى المرحلة التاريخية الثالثة المستقبلة من القرن الخامس عشر حتى القرن الواحد والعشرين، لما كانت المرحلة الثانية المتوسطة من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر مرحلة الشروح والملخصات، تعلن عن نهاية مرحلة كما أعلن عن ذلك ابن خلدون وبداية أخرى، كما أعلن عن ذلك رواد النهضة العربية الحديثة منذ أكثر من مائتي عام، ويمكن إحداث هذا التحول التاريخي بعدة طرق هي:

1 التأويل الجديد للكلام القديم:

تكون مادة علم الكلام القديم أحياناً أشبه بجواهر يغلّفها التراب، أو بمعادن يعلوها صدأ التاريخ؛ نتيجة لاغتراب المتكلم والناس، وما أسهل من نفض الغبار وجلاء المعادن، والعودة إلى الأصول والمواقف الطبيعية للأفراد والمجتمعات، مثال ذلك قسمة علم الكلام القديم إلى عقليات وسمعيات، أو إلهيات ونبوات. يشمل القسم الأول نظرية الذات والصفات والأفعال عند الأشاعرة، أو أصلي التوحيد والعدل عند المعتزلة، بينما يضم القسم الثاني الأمور السمعية مثل النبوة والمعاد، والإيمان والعمل والإمامة، يمكن قراءة هذه المادة القديمة قراءة جديدة مع بعض التأويل، الذي يكشف عن المضمون ويعيد الموضوع إلى أصله، فالتأويل هو العودة إلى الأصول. فأوصاف الذات الستة: الوجود، والقدم، والبقاء، والمخالفة للحوادث، والتنزية والوحدانية هي أوصاف الوعي الخالص، الذي طالما بحث عنه الفلاسفة، الآنية عند الفارابي، الإنسان الطائر عند ابن سينا، الكوجيتو عند ديكارت، الأنا أفكر عند كانط، الروح عند هيجل، الشعور عند هوسرل أو النفس عند العامة. وصفات الذات السبع: العلم والقدرة والحياة، والسمع والبصر، والكلام والإرادة، هي مظاهر هذا الوعي النظرية والعملية، وقدراته المعرفية والسلوكية، واستعداداته الإدراكية والفعلية. فالعلم هو الوعي الخالص أو العقل النظري، والقدرة هو الوعي العملي أو العقل العملي.



والحياة شرطهما. فالحياة، حي بن يقظان مثلاً تتمثّل في قدرتين: نظرية وعملية، هذا العلم أيضاً تجريبي، مرتبط بالحواس عن طريق السمع والبصر الحاستين الرئيسيتين في الإدراك في العلوم والفنون، وهو علم علني وليس علماً سرياً، تتم صياغته والتعبير عنه في الكلام، وهو علم موضوعي مستقل عن الأهواء، وهو ما تعنيه الإدارة. فالذات والصفات يشيران في الحقيقة إلى الوعي الخالص أو ما سماه الصوفية الإنسان الكامل، **كما هو الحال عند الجيلي الذي يصفه أيضاً بهذه الأوصاف الستة والصفات السبع[1].**

أما الأفعال فإنها تشمل موضوعين: خلق الأفعال، والعقل والنقل. الأول هو موضوع الحرية، والثاني موضوع العقل، يتفرد بهما الإنسان المتعين الحر العاقل. وبالتالي تكون مادة الإلهيات القديمة هي في الحقيقة الإنسانيات الجديدة، وتكشف الذات والصفات عن الإنسان الكامل، الحي، العالم، القادر، في حين تبرز الأفعال الإنسان المتعين الفرد، الحر العاقل. وبهذا التأويل يمكن تأسيس حقوق الإنسان **الضائعة في هذا العصر من داخل العقيدة، ومن لب التوحيد، بدلاً من أن يكون إنسان هذا العصر لا وجود له، ولا أصل له، ولا بقاء له، مجرد شيء، يحشر في المركبات العامة وفي زحام الطرقات، رقم مثل غيره، يتكرر ويتشابه مع غيره، وبدلاً من أن يكون** ميتاً، جاهلاً، عاجزاً لا يسمع، ولا يبصر، ولا يتكلم، ولا يريد، نظرية الذات والصفات والأفعال عند الأشاعرة أو أصلا التوحيد والعدل عند المعتزلة، إنما يكشفان عن بعد الإنسان في مادة الكلام القديم، وهو ما نحتاج إلى إبرازه، بعد جلي وطلاء، في علم الكلام الجديد تلبية لحاجات العصر، الدفاع عن حقوق الإنسان[2].

أما السمعيات أو النبوات التي تضم الموضوعات السمعية الخمس: النبوة، والمعاد، والإيمان والعمل، والإمامة؛ فانها تكشف بقراءة جديدة لها، عن التاريخ، التاريخ البشري العام في النبوة والمعاد، النبوة ماضي البشرية، والمعاد مستقبله[3]. والتاريخ الخاص، تاريخ الأفراد والمجتمعات في الإيمان والعمل، وهما يشيران إلى بعد الفرد أو المواطن، والإمامة التي تشير إلى بعد النظام السياسي أو الدولة[4]. النبوة هو الماضي والمعاد هو المستقبل، والإيمان والعمل هو الخاص الفردي في حين أن الإمامة هو الحاضر الجماعي. فالسمعيات أو النبوات هو التاريخ، التاريخ العام الذي يقابل الإنسان الكامل، والتاريخ الخاص الذي يقابل الإنسان المتعيّن. وبالتالي تكون

---

(1) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثاني، التوحيد.

(2) المصدر السابق، المجلد الثالث، العدل.

(3) المصدر السابق، المجلد الرابع، النبوة، المعاد.

(4) المصدر السابق، المجلد الخامس، الإيمان والعمل، والإمامة.



قسمة علم الكلام القديم إلى: عقليات وسمعيات أو إلهيات ونبوات، بهذه القراءة الجديدة هي وضع لبعدي الإنسان والتاريخ في علم الكلام الجديد، وهما البعدان الناقصان في وجداننا المعاصر، غياب الإنسان، وغياب التاريخ[1].

2- إبراز الجديد من القديم:

ولا يعني علم الكلام الجديد قلب كل شيء رأساً على عقب بل الاستمرار في بعض نواحي علم الكلام القديم، التي ما زالت تمثل بالنسبة لنا تقدماً بالمقارنة إلى الأوضاع الحالية، مثل المقدمات النظرية العامة التي تضم نظرية العلم؛ إجابة عن سؤال كيف أعلم؟ ونظرية الوجود؛ إجابة عن سؤال ماذا أعلم؟

الأولى وسائل المعرفة، والثانية موضوع المعرفة. فنظرية العلم القديمة تؤسس العلم على الحس والعقل والنقل. وتجعل الحجة النقلية ظنية، ولا تتحول إلى يقينية إلا بحجة عقلية ولو واحدة. ونحن الآن نؤمن بالعقائد دون نظرية في العلم، ودون برهنة عليها، ونكثر من الاستشهاد بالأدلة النقلية وحدها، دون تأييدها بالأدلة العقلية، وتراشقنا بالنصوص، كلّ يؤيد موقفه المسبق بما يختار، وضاع العقل وعز اليقين، لقد رفضت نظرية العلم القديمة كل صور الشك والظن والوهم والجهل والتقليد. وأكدت العلم الإنساني رصيداً لعلم الكلام، وجعلت النظر أول الوجبات، والنظر الصحيح مفيداً للعلم[2]. ونحن نرجح بالظن، ونأبى الشك، ونحكم بالوهم، نؤمن بالتقليد، ونؤكد علم الكلام؛ باعتباره علماً إلهياً، والإيمان أول الواجبات، والنظر الصحيح قاصراً عن إفادته للعلم.

وموضع علم الكلام القديم هو الوجود أي الطبيعة، الأشياء أو الأجسام، وهو ما سماه القدماء مبحث الجوهر والأعراض، الذي وصل إلى ثلاثة أرباع العلم عند المتأخرين. فموضوع العلم هو الوجود، أي الشيء حتى يتم تأسيس العلم على الطبيعة، وهو ما يعادل الطبيعيات عند الفلاسفة، البحث في الأجسام والأكوان والحركة والزمان. وبعد ذلك يتم الانتقال من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، ومن المرئي إلى اللامرئي، ومن المعلوم إلى المجهول، ومن عالم الشهادة إلى عالم الغيب، قياساً للغائب على الشاهد، من المحدث إلى القديم، أو من الممكن إلى الواجب بلغة القدماء. فالطريق إلى الله طريق تصاعدي، من العالم إلى الله، من المخلوق إلى الخالق، استقراء لحوادث الكون

(1) انظر أيضاً بحثينا: «لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟»، «لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟»، دراسات إسلامية، ص393 -456، الانجلو المصرية، القاهرة 1981م.

(2) «من العقيدة إلى الثورة» المجلد الأول: المقدمات النظرية، الفصل الثالث، نظرية العلم، ص 231 -409.



وليس استنباطاً من قواعد الإيمان. أما نحن الآن فقد توجّهنا إلى الله مباشرة دون مرور بالعالم. فكرنا في الإلهيات دون المرور بالطبيعيات، واتجهنا إلى الخالق دون المرور بالمخلوق، أسرعنا إلى النتيجة دون المقدمات. فضاع منا. ثم نقلنا علم الآخرين الذي نشأ مضاداً للإلهيات فأصبحت إلهياتنا عرجاء، وطبيعياتنا منقولة مقلدة[1].

وعندما قسم القدماء العقائد إلى نوعين: عقليات وسمعيات، عقليات تجمع بين العقل والنقل، وسمعيات لا تعتمد إلا على النقل وحده؛ جعلوا العقليات، طبقاً لنظرية العلم السابقة يقينة، في حين أن السمعيات ظنية. العقليات بها خطأ وصواب، يستطيع العقل أن يثبت صحتها وينفي كذب نقيضها، في حين أن السمعيات ليس بها خطأ وصواب. إذ إن صحتها مرهونة بتواترها، بسندها وليس بمتنها. ولما كان معظمها أخبار آحاد، والآحاد يولد الظن في النظر، واليقين في العمل؛ فإنها تظل ظنية نظراً، ولا يجوز تكفير أحد بإنكارها، أو التشكك فيها. لب العقليات نظرية الذات والصفات والأفعال عند الأشاعرة، وأصلًا التوحيد والعدل عند المعتزلة. ويعني ذلك وجود مبدأ واحد عام شامل منزّه، يتساوى أمامه الجميع (الذات والصفات)، وأن الإنسان حر عاقل مختار مسؤول (خلق الأفعال والعقل والنقل). هذا هو جوهر العقيدة ولب الدين، الذي به وفيه اليقين. وما سوى ذلك من نبوة ومعاد وإيمان وعمل وإمامة فهي أمور سمعية لا تتجاوز الظن، فالعقل بديل عن النبوة وأمور المعاد لا دليل عليها بالحس أو العقل طبقاً لنظرية العلم. ونحن لم نشق على قلوب الناس لمعرفة من المؤمن ومن الكافر ومن المنافق. أما نحن في عصرنا هذا فقد خلطنا بين الاثنين، واثبتنا العقليات بالحجج النقلية، وجعلناها هامشية، ولم نستوثق من وجودها، وشككنا في حرياتنا وعقولنا. وأطلنا الحديث في السمعيات، وكفرنا الناس فيها ابتداء من عذاب القبر، ومُنكر ونكير. وشققنا على قلوب الناس، وكفرنا المسلمين، وحكمنا على هذا بالفسوق وعلى آخر بالعصيان فاستبحنا الأموال والحرمات. ثم حكمنا على نظمنا بالجاهلية، وكفرنا المجتمع كله. تركنا العقليات التي بها لب العقيدة وجوهر الإيمان، وحللنا السمعيات بدلاً عنها، فغاب عنا العقل، وضاع من العالم، واغتربنا عن دنيانا، ووقعنا في الأوهام والأحلام.

ويمكن إبراز موضوع الإمامة، وأنها عقد وبيعة واختيار، وأنه لا طاعة لمخلوق في

(1) «من العقيدة إلى الثورة»، المجلد الأول، الفصل الرابع، نظرية الوجود، ص411 -626، وقد قام الأزهر بإلغاء مبحث الوجود من مقرر علم الكلام بادئًا مباشرة بنظرية الذات والصفات والأفعال بحسب منهج سنة 1926 لقانون رقم 26، أنظر: الإيجي، المواقف، ص 78 122، ص156 ص200، عالم الكتب، بيروت (بلا تاريخ).



معصية الخالق، خاصة في عصرنا هذا الذي انقلبت فيه الإمامة إلى التعيين، تعيين النص عن طريق الوراثة، ملكاً عن ملك، أو أمير، أو عن طريق الشوكة والانقلاب العسكري، ضابطاً، عن ضابط، وجندياً عن جندي، وبدلاً من أن تكون الأئمة من قريش أصبحت الأئمة في العسكر. ضاعت الشورى والبيعة، وتم تزييف الاختيار، وأصبح أهل الحل والعقد مجالس شعب وشورى أبعد ما تكون عن أهل الاختصاص ورعاية الصالح العالم.

3- إعادة الاختيار بين البدائل:

وهناك موضوعات أخرى في علم الكلام القديم ما زالت باقية وصالحة، مثل؛ خلق الأفعال، والعقل والنقل أي مسائل العدل، والإيمان والعمل، والإمامة.. وهي الموضوعات ذات الطابع العملي، التي تتعلّق بسلوك الأفراد والجماعات، إنما الاختيارات القديمة لم تعد صالحة نظراً لظروف العصر المتغيرة[1]. فمثلاً في موضوع خلق الأفعال كان الاختيار القديم الكسب كحل وسط بين الجبر والاختيار، لما كان القول بالجبر قديماً اختيار السلطة، وكان القول بخلق الأفعال اختيار المعارضة، المعتزلة والخوارج، وكان القول بالكسب اختيار الدولة الشرعية والحزب الحاكم، الأشعرية. وتغيرت الظروف الآن. فنحن نعاني من الدولة القاهرة التي ترى ألا يغني حذر من قدر «وأن المكتوب ما منهوش مهروب»، وأن القدر محتوم، وما زالت المعارضة تئن تحت ضغط الدولة القاهرة، ومحاصرة داخل إيديولوجيات الحرية كالليبرالية الغربية لا فاعلية لها، سرعان ما تعوض في محيط الجبر أو الكسب القديمين كتراث شعبي وثقافة وطنية غالبة.

لقد حاول فكرنا الحديث الخروج من هذا الجب، واعادة تفسير القضاء والقدر عند الأفغاني؛ باعتباره حرية باطنية ذاتية، والدعوة إلى الحرية في الفكر العلمي العلماني، وجعل الليبرالية أساس الدولة الحديثة عند الطهطاوي ولكن سرعان ما كبا الإصلاح[2]. وتم حصار الفكر العلمي العلماني؛ لوقوعه في التغريب وتعثرت الدولة الليبرالية الحديثة منذ الثورات العربية المعاصرة. لقد تغيرت الظروف وأصبحت ظروف العصر تحتم البديل الآخر، المعارض القديم وهو خلق الأفعال، وأن الإنسان حر مختار مسؤول، صاحب أفعاله وخالقها. لقد دافع القدماء عن حق الله، كما حتمت ذلك

---

(1) حسن حنفي: «التراث والتجديد»، موقفنا من التراث القديم، ص157 -171، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، 1980م.

(2) انظر دراستنا : كبوة الإصلاح في «دراسات فلسفية»، ص 177 -190، الانجلو المصرية، القاهرة 1987.



ظروف العصر القديم والدين ناشىء وسط الملل والنحل القديمة. وتحتم ظروف هذا العصر الحديث الدفاع عن حقوق الإنسان الضائعة وسط التعذيب والذل والهوان[1].

ويمكن أن يقال بالمثل في موضوع العقل والخلاف بين البديلين الرئيسيين: النقل؛ أساس العقل عند الأشاعرة. والعقل؛ أساس النقل عند المعتزلة. لقد جربنا الحل الأشعري نظراً لظروف العصر القديم وإيغال الناس في النظر العقلي حتى تكافأت الأدلة، وتعدّدت المذاهب، واختار الناس أيها تختار. فجاء النقل مرشداً وهادياً ودليلاً في السلوك ومعياراً ومقياساً بين الحق والباطل. ولقد تغيرت الظروف الآن. وغالى الناس في الاعتماد على النقل، حتى أصبح العقل تابعاً للنقل، وأصبح اختيار النقل طبقاً للهوى والمصلحة والانفعال والموقف النفسي، حتى غاب العقل وعزّ الحوار، وساد التعصّب والتشنج. كلّ يلقي بنص في وجه أخيه، حتى تم تكفير الجميع في حرب التراشق بالنصوص. وفي ظروف عصرنا «احتمى أبوك بالنصوص، فدخل اللصوص». ظروف عصرنا تحتم الدعوة إلى العقل والدفاع عن العقلانية، كما يدل على ذلك تاريخ فكرنا الحديث. لذلك فإن البديل المعتزلي الآخر، العقل أساس النقل تحتمه ظروف هذا العصر. وكلاهما، البديل القديم والبديل الجديد، موقفان شرعيان، الأول في ظروف قديمة، والثاني في ظروف جديدة، فلا يمكن للأول تكفير الثاني، ولا يمكن اتهامه بالوقوع في العقلانية الأوروبية، ضحية التغريب كما هو الحال عند بعض العلمانيين[2]. وبدلاً من القول بأننا نعيش في عالم بلا غاية، ولا يراعى فيه الصلاح ولا الأصلح، ولا تحكمه علّية، ولا يوجد فيه تعويض عن الآلام، كما هو الحال في الاختيار الأشعري القديم، يمكن إعادة اختيار البديل الاعتزالي؛ نظراً لظروف هذا العصر التي تحتم الغائية تحقيقاً للأهداف القومية، ورعاية الصلاح والإصلاح دفاعاً عن مصالح الناس، والتعويض عن الآلام درء الاحساس بالعجز عن دفع الظلم، وشمول الأسباب، حتى يستطيع الإنسان أن يفهم الكون الذي يعيش فيه، وأن يسيطر على قوانينه ويسخّرها لصالحها[3].

وفي الموضعات السمعية الظنية، والتي كوّنت وجدان الناس ووعيهم الثقافي، يمكن أيضاً إعادة الاختيار بين البدائل. ففي النبوة مثلاً يمكن تنويع أحكام العقل الثلاثة عليها طبقاً لمراحل تطور البشرية، وتقدم الوعي الإنساني. كانت في البداية واجبة ثم جعلها في آخر مرحلة من مراحل الوحي، وهو الإسلام، ممكنة؛ نظراً لأن العقل

---

(1) «من العقيدة إلى الثورة»، المجلد الثالث، العدل، الفصل التاسع، خلق الأفعال ص5 – 381.
(2) المصدر السابق، الفصل الثامن: العقل الغائي ص383 – 591.
(3) المصدر السابق، نفسه.



أساس النقل، ومن قدح في العقل فقد قدح في النقل، وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول. ثم بعد ذلك تصبح مستحيلة نظراً لاكتمال الوحي واستقلال العقل الإنساني استقلالاً ذاتياً، وكذلك القول في المعجزة، كانت ضرورية في البداية حتى يتحرر الوعي الإنساني من سيطرة الطبيعة ثم أصبحت إعجازاً في آخر مرحلة من مراحل الوحي، اعجازاً أدبياً وتشريعياً وفكرياً، ثم هي الآن مستحيلة نظراً لاكتمال الوحي، ونهاية النبوة، وتسخير قوانين الطبيعة الثابتة، وسنن الكون؛ لصالح الإنسان المكلف بتعمير الأرض خاصة. وإننا في عصر تكاثرت فيه المعجزات كل يوم، واختلطت بالكرامات والخرافات. وبدلاً من التركيز على الرسول، صفاته، ما يجب وما يستحيل وما يمكن منها، يمكن التركيز على الرسالة؛ درءاً لداء التشخيص في حياتنا اليومية، وعبادة الأشخاص في حياتنا السياسية[1].

وفي موضوع المعاد بدلاً من كسر قانون الاستحقاق، وفك ارتباط العمل بالجزاء، والطعن في شموله ودوامه بالشفاعة والبشارة، في عصر يتم فيه خرق القانون كل يوم؛ من أجل التوسط والخاطر والتنكر للعمل كمصدر للقيمة والجزاء، فإن البديل الآخر يكون هو الأنسب لمتطلبات هذا العصر، وهو شمول الاستحقاق ودوامه، ورفض كل مظاهر الوساطة والهبة وكشوف البركة. وإذا كان القدماء قد اختاروا البديل الحسّي الشيئي الموضوعي في: الصراط والميزان والحوض، فإن عصرنا قد يختار البديل المعنوي الذي يؤول هذه الصور الفنية إلى معانيها في: العدالة والجزاء، في عالم يسوده الظلم، يضيع فيه حق المظلوم، ويعيش فيه الظالم بلا قصاص[2].

وفي موضوع الإيمان والعمل أعطى القدماء حلولاً ثلاثة:

الأول: يجعل الإيمان بالقول (المرجئة) تخفيفاً لحدة التكفير، أو نزعاً لسلاح معارضة الحاكم الظالم.

والثاني: يجعل الإيمان بالعمل، فمن لا عمل له لا إيمان له، تقوية للمعارضة، وثورة على الحاكم الظالم (الخوارج).

والثالث: يقول بالمنزلة بين المنزلتين كحل وسط بين إيمان كل الناس وتكفير كل الناس.

وكلها مواقف سياسية تجد لها سنداً في الشرع. والمطلب الآن: ماذا تحتمه ظروف هذا العصر؟ جعل كل الناس مؤمنين بلا أعمال، وهو ما يضاد كل اجتهادات المصلحين

---

(1) المصدر السابق، الفصل التاسع: تطور الوحي (النبوة)، ص 5 319.

(2) المصدر السابق، الفصل العاشر: مستقبل الإنسانية (المعاد)، ص 321 – 607.



وصياحهم «ما أكثر القول وأقل العمل»، أو جعل كل الناس كافرين، وهو ما يحدث حالياً من تكفير المسلمين من بعض الجماعات الإسلامية الحالية؟ أو أخذ المنزلة بين المنزلتين، التي تعطي الشرعية واللاشرعية، وما يجعل إمكانية الحركة واردة عن طريق التوبة؟ ألا يؤدي التوحيد بين القول والعمل والفكر والوجدان، بين الداخل أي الفكر والوجدان، والخارج أي القول والعمل؛ إلى القضاء على كل مظاهر النفاق والخوف والجبن وازدواجية الشخصية، التي أصبحت سمة مميزة لسلوك الأفراد والجماعات في هذا العصر[1]؟

أما موضوع الإمامة فقد جعله القدماء فرعاً وليس أصلاً؛ لأن أهل السنة كانت بيدهم مقاليد الحكم، بعد استشهاد علي والحسين، وتنصيب معاوية ويزيد، في حين أراد الشيعة القضاء على السلطة المغتصبة للحكم؛ فجعلوا الإمامة من الأصول، لا تقل عن أصلي التوحيد والعدل. والأمر لنا الآن، أيهما، أفضل في ظل الأوضاع الحالية، ولا مبالاة الناس وسلبية الجماهير؟ هل نجعل قضية الحكم والسلطة فرعية أم أصلية؟ وإذا كان القدماء قد شخّصوا موضوع الحكم في الإمام وأوصافه، وجعلوه كامل الأوصاف مثل الإنسان الكامل، أكثر مما ركّزوا على مؤسسات الدولة وحقوق الناس، فقد عانى عصرنا من هذا التأليه للحكام، ومن هذا التشخيص للدول وللمؤسسات، حتى أصبحت المؤسسات والدول تعرف بأسماء رؤسائها صراحة أو ضمناً، فهل يمكن النظر في موضوع الحكم باعتباره سلطة لا شخصية ومؤسسات تنفيذية وحقوق مواطنين؟ وإذا كان القدماء قد أفاضوا في طاعة الأئمة وأساء البعض منها فهم (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم)، فهل يمكن لعصرنا مراجعة أولي الأمر وإسداء النصح لهم ومقاضاتهم؛ بل والثورة عليهم في حالة عدم الامتثال لوظيفة الحسبة، وللأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبحكم القضاء، كما تقتضي بذلك الشريعة[2]؟

4 إبداع بدائل جديدة:

وقد لا تكفي اعادة الاختيار بين البدائل القديمة لتأسيس علم كلام جديد؛ لأن اعادة الاختيار تظل باستمرار محدودة بابداع القدماء، وكأن المحدثين غير قادرين على إيجاد بديل جديد، والاستمرار في الإبداع التاريخي المتصل عبر الأجيال، وكأن

---

(1) المصدر السابق، الفصل الحادي عشر: النظر والعمل (الأسماء والأحكام)، ص5 - 161. وأيضاً دراستنا: التفكير الديني وازدواجية الشخصية، قضايا معاصرة، ج1، في فكرنا المعاصر، ص 111 -127، دار الفكر العربي، القاهرة، 1976م.

(2) «من العقيدة إلى الثورة» المجلد الخامس، الفصل الثاني عشر: الحكم والثورة (الإمامة)، ص 163 -336.



المحدثين مجرد نقلة عن القدماء، يكون أقصى جهدهم إعادة الاختيار بين بدائل من ابداع القدماء، دون أن يتجرأوا على إبداع جديد. الإبداع الجديد ممكن بنفس الشروط: قراءة النصوص في ضوء العصر، وقراءة العصر في النصوص. ولما كانت العصور متغيرة تغيرت القراءات، وتعدد الكلام من القديم إلى الجديد.

فبالنسبة لتعريف العلم موضوعاً ومنهجاً وغاية، فإن القدماء قد جعلوا موضوعة كلام الله كصفة من صفاته وكوحي من عنده ممثلاً في القرآن. وقد يجعله المحدثون كلام الإنسان عن الله، وصياغة قضاياه فيه؛ لمعرفة هل هي قضايا خبرية تقريرية تخبر عن واقع، أم قضايا إنشائية تعبّر عن أمانٍ ورغبات؟

علم الكلام الجديد ليس خطاباً عن الله «بل خطاب في الله»، مشتق من كلام المتكلم، وليس من كلام الله، ومنهجه ليس الدفاع عن العقيدة كما فعل القدماء؛ بل تحليل القضايا كما يفعل المحدثون، وتحليل الواقع من أجل صياغته في قضايا. وغايته ليس المفاز في الآخرة؛ بل الصلاح في الدنيا، والقضاء على اغتراب الفرد والمجتمع، والعودة إلى الواقع؛ بدلاً من الخروج منه.

علم العقائد إذن يكون أشبه بأيديولوجيات العصر، التي تعطي الناس تصوراتهم للعالم وتمدّهم بأنماط للسلوك، فالعقائد وسيلة لتحقيق الصلاح على الأرض، وليست غاية في ذاتها.

ويمكن تطوير نظرية العلم من جعلها تعتمد على الحس والعقل والنقل فقط، كما هو الحال عند القدماء، إلى الاعتماد على الوجدان والإدراك المباشر للنص وللواقع. فقد توالت الأزمات، وزاد الكرب، وعم البلاء. وأصبح الإنسان منا يشعر بوجوده، ويدرك واقعه، ويضيق صدره، يختنق ويغضب، يثور ويهدأ، ينفعل ويصرخ، أزمتنا لا تحتاج إلى استقلال نظري. وهمنا واضح للعيان.

النص يتكلّم بنفسه. ليس كل نص، بل النص الذي يثير في النفس شيئاً. يفرج عن كرب، يعبر عن حاجة، يحل أزمة. ومن ثم يصبح النص واقعاً والواقع نصاً، كما كان أول مرة في «أسباب النزول»، وكأنه أنزل علينا من جديد.

ويمكن تطوير نظرية الوجود بدلاً من أن تقتصر على المبادئ الصورية العامة في ميتافيزيقيا الوجود، مثل؛ الوجود والعدم والماهية، والوجوب والامكان والاستحالة، وظاهريات الوجود، أي الاعراض، ثم الوجود ذاته أي الجواهر، وهو الوجود الحسي المادي، الوجود الطبيعي، الزمان والمكان، الحركة والسكون.. إلى آخر ما هو



معروف في الطبيعيات القديمة. إذ لم تعد الطبيعة اليوم موضوعاً للتأمل العقلي؛ بل موضوع للعلوم الطبيعية، فإنه يمكن في علم الكلام الجديد تحويل الوجود الصوري أو الطبيعي إلى الوجود الإنساني والاجتماعي. وبالتالي يكون المعلوم هو الوجود الإنساني من الاجتماعي والتاريخي، الوجود الحي وليس الوجود الصوري الفارغ أو الشيء الطبيعي.

ويمكن في الذات والصفات، أي في أصل التوحيد، بدلاً من صياغته طبقاً لنظرية الجوهر والأعراض في الفكر اليوناني، الحامل والمحمول، الأصل والفرع، يمكن إعادة صياغته في علم الكلام الجديد، طبقاً لحاجات العصر؛ واعتماداً أيضاً على النصوص. فإذا كان عصرنا عصر الأرض المحتلة وضياع فلسطين في مقابل عدو ربط بين الله والأرض، كما هو معروف في الصهيونية، أرض المعاد والميثاق وشعب الله المختار، فإنه يمكن في علم الكلام الجديد مقابلة عقيدة بعقيدة، فلا يفل الحديد إلا الحديد. فقد ربطت النصوص بين السماء والأرض، صوّرت الله إله السموات والأرض، رب السموات والأرض، هو الذي في السماء إله وفي الأرض إله. فلماذا نجعله إله السموات فقط في نظرية الذات والصفات الأشعرية، وفي أصل التوحيد الاعتزالي؟ لماذا لا يبرر علم الكلام الجديد ارتباط الله بالأرض؛ في مواجهة عدو يفعل الأمر نفسه، والدفاع عن الإسلام، وتأسيس العقيدة بلغة العصر وثقافته؟

ويمكن في الأفعال عند الأشاعرة، ومنها أصل العدل عند المعتزلة؛ إبداع طرف جديد للحرية الإنسانية، ليس العلم الإلهي المسبق، أو القدرة الإلهية الشاملة، كما هو الحال في عقيدة القضاء والقدر في علم الكلام القديم؛ بل الموقف الإنساني الذي هو حاد للحرية الفردية؛ طالما أن الإنسان ليس خالقاً للموقف الذي يعيش فيه، وإن كان خالقاً لأفعاله، فالتحديد يأتي من الواقع وليس من الإرادة الإلهية، ومن الأرض وليس من السماء. ولماذا تكون الآجال والأرزاق والأسعار والفقر والغنى من الله، كما هو الحال في علم الكلام القديم، وهو يؤسس العقائد في بيئة الأديان الأولى؟ ولماذا لا تحدد الآجال بأسباب الموت في علوم الطب والجريمة والحوادث،كما يفعل العلماء والفقهاء؟ ولماذا لا تحدّد الأسعار في الأسواق بقوانين العرض والطلب،كما يفعل علماء الاقتصاد؟ ولماذا لا تحدد الأرزاق طبقاً لقوانين العمل وسياسة الأجور وطرق الكسب، كما هو الحال في الوضع الاجتماعي؟ ولماذا لا يتحدّد الفقر والغنى بنسبة المواطنين في الدخل القومي والتركيب الطبقي للمجتمع، كما يفعل علماء الاجتماع. كان العصر الأول ينظر إلى الأرض من السماء، وهذا العصر ينظر إلى السماء من



الأرض. وبالتالي تعود إلى علم الأصول وحدته الأولى، وحدة علم أصول الدين وعلم أصول الفقه، وحدة النظر والعلم، العقيدة والشريعة.

لقد وضع علم الكلام القديم النقل في مقابل العقل، والعقل في النقل، كما فعل في موضوع خلق الأفعال الإرادة الإلهية في مقابل الإرادة الإنسانية، والقدرة الإنسانية في مقابل القدرة الإلهية. ويمكن لعلم الكلام الجديد أن يضيف معياراً ثالثاً، وهو الواقع أو المصلحة، مقياس أصولي خاصة، وأن علم الكلام هو علم أصول الدين أحد شقي علم الأصول. وبدلاً من أن يكون موضوع علم أصول الدين هو الحقيقة النظرية أي العقيدة، وموضع علم أصول الفقه الحقيقة العملية أي الشريعة، فإن علم الأصول الذي يجمع بين أصول الدين وعلم الفقه، يكون موضوعه الحقيقة النظرية والعملية معاً.

وفي النبوة يمكن اعتبار دور النص مثل دور الحدس الأوّلي أو المصادرة أو المسلمة أو البديهية، في المنهج الاستنباطي أو الافتراضي القابل للتحقيق أو الافتراض، الذي تحول إلى قانون في المنهج التجريبي، بعد تجربته في «الناسخ والمنسوخ». كما يمكن تأصيل الوعي التاريخي فيها، وإبراز مفهوم التقدم من خلالها. أما المعاد فإنه يشير إلى رغبة الإنسان في تجاوز الموت وإطالة العمر وبقاء الأثر؛ من خلال الأعمال والذكرى في قلوب الآخرين وعلى الأرض وفي التاريخ.

أما الإيمان والعمل فهي قضية النظر والعمل، الفكر والممارسة النظرية والتطبيق المعروفة في الأيديولوجيات السياسية؛ طبقاً لأولوية أحدهما على الآخر، فهو العالم أو تغيير العالم، وإذا وصف علم الكلام القديم الإمام، فإن علم الكلام الجديد يصف الشعب وعند الجماهير. وإذا كان انهيار التاريخ قد أدهش القدماء من الخلافة الراشدة إلى الملك العضود، من خير القرون إلى الزمن الرديء، كلما تقدم الزمان قل الفضل؛ نظراً لارتباطه بعصر الفتنة الكبرى، فإن النهضة الحالية التي نحاولها منذ مائتي عام، والتي كان التحرر من الاستعمار إحدى مراحلها؛ تنبئ بأن الزمان تقدم، وأن الفضل لا يقل بل يزيد، وأن التفاؤل أكثر قدرة على تربية الأفراد والشعوب من التشاؤم. وقد قامت كل النهضات على فلسفات في التقدم وليس في التأخر، في النهضة وليس في الانحطاط[1]. وإذا كان حديث الفرقة الناجية قديماً قد أدى دوره في الدفاع عن السلطة القائمة، وهي الفرقة الناجية ضد المعارضة السياسية وهي الفرق الهالكة؛ فإن الوحدة

---

(1) المصدر السابق، المجلد الخامس، الإمامة في التاريخ، انهيار أم نهضة ص336 – 391..



الوطنية اليوم تقضي بأن تتكاتف كل فرق الأمة في مشروع قومي مشترك، بالرغم من اختلاف الأطر النظرية بينها، الكل ناج بالوحدة، والكل هالك بالفرقة[1].

إن الخصام في وجدان العالم والمواطن بين علم الكلام القديم وبين العصر الحاضر ليشعر به الجميع، وإن الحاجة إلى علم كلام جديد مطابق لظروف العصر الحاضر، لحاجة يشعر بها الجميع أيضاً في السر أو العلن. والشعور بالشيء أولى مراحل العلم. تبقى الصياغة والأحكام. وتلك مهمة الأجيال القادمة.

(1) المصدر السابق، المجلد الخامس، من ألف العقائدية إلى الوحدة الوطنية، ص 336 - 391.



الواقع والممارسة

دراسة في إشكالية التعالي في التفكير الديني في الإسلام

علي المَدَن(1)

(1) باحث عراقي متخصص في الفلسفة الإسلامية.




مكتبة
الفكر الجديد

تمخضت حياة الإنسان في القرون الثلاثة الأخيرة من التاريخ الفكري للمجتمعات الأوروبية عن الإيمان بمجموعة من القضايا التي ستغير بنحو جذري وإلى حد كبير حياة هذا الإنسان.كان من أهمها على الإطلاق الربط بين تصور الإنسان عن الحقيقة من جانب، والحس من جانب آخر. انتهت مسيرة التفكيك والنقد للتراث والمناهج ومفاهيم الحقيقة والحرية والدولة.. إلخ، إلى تأسيس علاقة لا سابق لها بين المعرفة والتجريب، بين الخبرة والممارسة، بين الفكر والتطبيق. أمسى من الصعب جدًّا التشكيك في الأفكار التي مصدرها التجربة والمدعمة بالممارسة، وبات المزاج الثقافي حاكمًا بضحالة كل تصور نظري مجرد، وتحولت الانتصارات في ميادين العلم إلى ريبية جارفة بقيمة وجدوى المعلومات والشعارات والخطط التي مصدرها التأمل العقلي الصرف، أو تلك المؤسسة على مسلمات غير خاضعة للنقد التجريبي.

لقد صاغت أول الأمر أعمال بيكون وديكارت هذا الاتجاه الجديد، ثم استمر بالتطور حتى بلغ مع الفلسفة العملية (الترجمة الأنسب في رأيي لمصطلح pragmatism) وروادها من الفلاسفة الأمريكيين من أمثال بيرس وجيمس وديوي حداً جعل من «الواقع العملي» ميزانًا للحقيقة، ومعيارًا للقيمة، فلا معرفة يمكن الوثوق بها ما لم تستمد من الاختبار، ولا قيمة وظيفية وأخلاقية للأفكار، ما لم تخضع للتحقق في ميدان الممارسة. الجميع يَخضع ويغربَل وتتم تصفيته عبر الواقع والتجربة والممارسة والتطبيق.. لم يكتمل هذا التصور عند جميع المجتمعات من نفس البيئة الأوروبية في وقت واحد، بل ولم تؤمن بكل تفاصيله جميع الأوساط الاجتماعية من المجتمع الواحد في عصر واحد، أو حتى هذا العصر، كان هناك دائمًا من يتخلّف عن الركب، من يعترض، من يتشبّث بالقديم الوديع الآمن، من ينزع للتأمل والحدس والتجريد، وقد سجلت تلك المجتمعات ذاتُها مخاضاتِ تلك الولادة العسيرة لهذا العصر الجديد، عبر آدابها وفنونها من شعر ورواية ومسرح ونحت... إلخ.

في مجتمعاتنا بالكاد يوجد من تحسَّس تلك العاصفة، كنا دائمًا بمأمن من تلك التحولات، بقي الوعي لدينا، الوعي بهويتنا وتراثنا وحياتنا، في منأى عن الواقع وتجريبيته وممارسته، تمت إزاحته بنحو كامل عن أن يكون مؤشرًا على وجود خلل



في أفكارنا وسياساتنا وقيمنا. يمكن للواحد منا أن يتيه في المفارقات بين ما يعتقد وما يعيش دون أن يشعر بأزمة، أو يدعوه ذلك للتساؤل حول صحة أفكاره أو مراجعتها وفحصها ونقدها.. وهذا الإهمال للواقع كتجريب وكممارسة، والذي امتد فينا لقرون متطاولة، صنع بدوره منا «شخصيات فصامية»: في الفكر، وفي الأخلاق، وفي السياسة، وفي غيرها. نقول شيئًا بأفواهنا ونخالفه في سلوكنا، نؤمن بشيء في عقولنا ونتذمر منه بأفعالنا، نتطلع لشيء في أحلامنا وندينه في يقظتنا... إلخ. بإيجاز: تحولنا إلى «فصاميين»، دون أن يتسنّى لنا حتى الاعتراف بشجاعة بانفصامنا.

مقاربة الإشكالية في السياق الحديث

لقد لامس محمد باقر الصدر المشكلة بنحو مختلف في أكثر من موضع من أبحاثه: في تمهيده لكتاب «فلسفتنا»، وفي مقدمته التاريخية لعلم أصول الفقه الإمامي في كتاب «المعالم الجديدة للأصول»، وفي دراساته العليا في بحوث أصول الفقه. تنبّه وهو يدرس، في جميع هذه المواطن، المشكلةَ التي قسّمت الإماميين إلى: أصوليين وأخباريين، وهي المشكلة التي عرفت بـ«حجية العقل ودوره في استنباط الأحكام الشرعية»، إلى وجود ميل معرفي حسّي لدى الاتجاه الأخباري، المتمسك بصحة وسلامة التراث الروائي الإمامي المتمثل بالكتب الأربعة، والداعي إلى فهم نصوصها دون الاستناد لمقدمات «عقلية».

ومصدر هذه الملاحظة هو كلمات زعيم هذا الاتجاه، محمد أمين الأَسترابادي (ت 1036 هـ)، في كتابه «الفوائد المدنية»[1]، حيث قسم الأَسترابادي العلوم البشرية النظرية إلى قسمين: قسم ينتهي إلى مادة قريبة من الحس (الأَسترابادي يستخدم لفظ «الإحساس» بدل الحس). وقسم آخر ينتهي إلى مادة بعيدة عن الحس. في القسم الأول تقع: علوم الهندسة والحساب، وأكثر أبواب المنطق. وفي القسم الثاني تقع: الفلسفة، والطبيعيات، وعلم الكلام، وعلم أصول الفقه، والمسائل النظرية الفقهية، وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق.

يقول الأَسترابادي إن القسم الأول من العلوم النظرية لا مجال للخطأ فيها، وذلك لأن القياس إنما يتشكّل من مادة وصورة، والأخيرة لا يحتمل وقوع الخطأ فيها من قبل العلماء المحترفين، فلا يبقى إلا «المادة»، وهي هنا مضمونة الصحة ويمتنع وقوع الخطأ فيها نظرًا لقربها من الحس. وهذا على العكس من مواد القسم الثاني من القضايا المشار إليها أعلاه، فإن بعدها عن الحس يجعلها عرضة للأخطاء والافتراضات الكاذبة.

---

(1) الأسترابادي، محمد أمين، الفوائد المدنية، مؤسسة النشر الإسلامي- قم، ص 256، 515.



يعلق الصدر على هذه الخلاصة قائلًا: «ونحن في هذا الضوء نلاحظ بوضوح اتّجاهاً حسّياً في أفكار المحدّث الاسترابادي، يميل به إلى المذهب الحسّي في نظريةِ المعرفة القائل: بأنّ الحسّ هو أساس المعرفة، ولأجل ذلك يمكننا أن نعتبر الحركة الأخبارية في الفكر العلمي الإسلامي أحد المسارب التي تسرَّب منها الاتّجاه الحسّي إلى تراثنا الفكري»[1]. وهو في صدد تفسيره لهذا «الالتقاء الفكري الملحوظ» على حد تعبيره، بين الحركة الفكرية الأخبارية والمذاهب الحسّية والتجريبية في الفلسفة الأُوروبية، ينفي تأثر الحركة الأخبارية بالفلسفة الأوروبية، كما احتمل ذلك المرجع الديني في وقته السيد حسين البروجردي[2]، بل يرى أن (هذه الملاحظة رغم حسنها ومعقوليتها بحدّ ذاتها)، إلاّ أن العكس (أي تسرب النزعة التجريبية من الأخبارية إلى الفلسفة الأوروبية) هو المحتمل[3].

ما يهمنا بنحو خاص من كلام الصدر هو ذاك الجزء الذي يميّز فيه بين دوافع كل من الحركتين، الأخبارية والأوروبية، في موقفهما من الحس، الذي يبدو متشابهًا بحسب الظاهر، حيث يقول: «ولكنّ ذلك لم يؤدِّ بالتفكير الأخباري إلى الإلحاد، كما أدّى بالفلسفات الحسّية الأُوروبية؛ لاختلافهما في الظروف التي ساعدت على نشوء كلٍّ منهما، فإنّ الاتّجاهات الحسّية والتجريبية في نظرية المعرفة قد تكوّنت في فجر العصر العلمي الحديث لخدمة التجربة وإبراز أهمّيتها، فكان لديها الاستعداد لنفي كلّ معرفةٍ عقلية منفصلةٍ عن الحسّ. وأمّا الحركة الأخبارية، فكانت ذات دوافعٍ دينية،

---

(1) المعالم الجديدة للأصول: 60 – 61. أنوّه إلى أنني أعتمد في جميع الإحالات الخاصة بفكر محمد باقر الصدر (باستثناء بعض الحالات) على نشرة «مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر– قم" في طبعتها الثانية.

(2) توفي البروجردي في الثالث عشر من شوّال 1380 هـ.

(3) عبد الساتر، حسن. بحوث في علم الأصول، ط الدار الإسلامية – بيروت: ج 8، ص: 325. وفي تقريرات الهاشمي (بحوث في علم الأصول، ط2، 1996، قم: 4/ 125) يعتبر الصدر ما نقل عن البروجردي مجرد كلام (طريف) دون أن يصفه بالحسن والمعقولية، قائلًا: «لو كان هناك تأثير متبادل بين النزعتين فلا بد وأن يكون بالعكس بأن تتسرب النزعة التجريبية من الاتجاه الّذي أوجده المحدثون إلى الفلسفة الأوروبية». نلفت القارئ إلى أن هذه «التقريرات» (والتقرير مصطلح متداول في المعاهد العلمية الشيعية يقصد به كتابة وتدوين الطالب لدروس أستاذه)، تمثل دروس الصدر في مادة «علم أصول الفقه» بعد المراجعة والتحرير. أما تقريرات عبدالساتر، فهي نفسها الدروس السابقة ولكن بتدوين حرفي ودون تحرير أو تصرف في الصياغة.



وقد اتّهمت العقل لحساب الشرع، لا لحساب التجربة، فلم يكن من الممكن أن تؤدّي مقاومتها للعقل إلى إنكار الشريعة والدين»[1].

أهمية هذه الفقرة من كلام الصدر لا تكمن في توضيحها للدوافع الدينية التي تقف وراء نقد الاتجاه الأخباري (وبالتالي «الديني»؛ إذ هو الوحيد الذي خطا هذه الخطوة) للعقل النظري غير الحسّي، بل في كشفها عن حدود هذا النقد وآفاقه. إنه نقد «لحساب الشرع»؛ ولذا عجز عن تأسيس مراجعة نقدية أوسع لمفهوم العقل وشروطه وآلياته.

ومن المؤكد أن هذه الحدود ما كان من الممكن للعقل الديني تجاوزها، أو حتى تحييدها، وذلك لأنها جزء من المستحيل التفكير فيه في ذلك العصر. وتكفي فكرة الصدر، وهو في القرن العشرين، عن ربط هذا النقد بـ«الإلحاد»، للتدليل على مدى الاستحالة التي على هذا العقل تخطيها ليفكر بالنقد الأوسع الذي نتحدّث عنه، وهو يعيش في القرن السابع عشر الميلادي كما هو الحال عند الأخباري، هذا مع أن هذا الربط بالإلحاد يأتي من فيلسوف، قدّم في مرحلته الثانية من تطوره المنطقي نقدًا معمقًا وشاملًا لهذا العقل، ولكنه على أية حال بقي محدودًا هو الآخر؛ لأنه أيضًا جاء لنفس الأهداف التي قام عليها النقد الأخباري.

السياقات المولِّدة لفكرة الأسترابادي

وقبل أن نشير إلى آفاق النقد الأخباري ومكامن الضعف فيه، لنشر إلى الخلفيات الحقيقية التي ولد هذا النقد في سياقها داخل نفس الحاضنة الثقافية الإسلامية، فإنني أحسب أن علاقة هذا النقد بالسياقات الإسلامية هي الأقرب في تفسيره من فكرة «السياق الغربي» (ملاحظة البروجردي التي استحسنها الصدر في ذاتها)، الذي لا يمت للنقد الأخباري بصلة إطلاقاً. ليس بسبب الفاصل الزمني، وتقدم هذا النقد تاريخيًا على «النزعة» الحسية الغربية كما يقول الصدر [2]، فإن هذه «النزعة»، كما هو معروف اليوم، تمتد إلى عصر سابق على فترة النقد الأخباري، وإنما لأن هذه الفرضية المشار إليها تصطدم بحاجز اللغة والبداهة التاريخية بوجود قطيعة فكرية بين عالمي الشرق والغرب آنذاك، مضافًا لوجود السياق الثقافي الإسلامي الأسهل في تفسير ولادة هذا النقد.

والواقع أن مسألة النقد الأخباري الأسترابادي للمنطق الأرسطي، وهو نقد ضئيل الحجم والتأثير حتى في السياق الأصولي الذي ولد فيه، فضلا عن خارجه، تجد

---

(1) المعالم: 61 – 62.

(2) المعالم: 61. عبد الساتر: ج 8، ص 325. الهاشمي: ج 4، ص 125.



تفسيرها الأوضح بـ«ظاهرة النقد الحديثي للعقل اليوناني»، التي ذكرها تراث ابن تيمية الحراني، والتي ذاعت في العالم الإسلامي، لا سيّما في حواضنه ذات العلاقة بالفكر الحنبلي، كما هو الحال في بيئتي مكة والمدينة، حيث كتب الأسترابادي كتابه في الأخيرة منهما.

وهذه الظاهرة النقدية الحديثية (من أهل الحديث والآثار) تعد تلخيصًا لكل الجهود الإسلامية السابقة، وتتويجًا لها، في نقد العقل اليوناني، منطقا وفلسفة، منذ بواكير الحساسية الإسلامية من دخول مفاهيم وأدوات هذا العقل على يد السريان والمترجمين الأوائل، وحتى الأعمال النقدية، على تنوّعها سعة وضيقًا، التي وردت الإشارة إليها في كتب التراجم والفهارس، نظير أعمال هشام بن الحكم والحسن بن موسى النوبختي وأبي العباس الناشئ وأبي سعيد السِّيرافي وأبي الحسن فُسانْجُس وأبي حامد الغزالي وأبي الفتح الشهرستاني وأبي البركات البغدادي والسهروردي وابن سبعين وغيرهم. لقد مثَّل ما كتبه ابن تيمية في كتبه: «الرد على المنطقيين» و«درء التعارض» و«بغية المرتاد».. إلخ، خلاصة تلك الجهود الرافضة لتوظيف العقل اليوناني، سواء في منطقه أو في إلهياته، والتي وصفها مفصلًا السيوطي في كتابه: «صون المنطق والكلام» و«الحاوي للفتاوي» [1].

ما أريد قوله إن الأسبق في الحديث عن قضية «نقد المعرفة العقلية النظرية لصالح المعرفة الحسية»،كما تظهر في كلمات الأسترابادي وتطرقنا إليها أعلاه، وهو ما أشار إليه محمد باقر الصدر، والأنسب أيضا من الحديث عن محاولة ابن خلدون التي تناولها بنحو مفصل ومعمق عبدالله العروي في كتابه «مفهوم العقل»، هو الحديث عن تلك القضية في تراث ابن تيمية. على أن ما يتميز في ابن تيمية على ابن خلدون ليس ذلك الجانب الذي عقد العروي كتابه من أجله، أي الكشف عن حدود التجربة الإسلامية في نقدها للمعرفة النظرية مفاهيمياً وتاريخيًا واجتماعيًا، فإن هذا ما سآتي عليه في نهاية حديثي، وإنما أفضل ابن تيمية في تلك النقطة التي قالها العروي، وهو يتحدّث عن ابن خلدون، وهي ريادة هذا الأخير في إبداله العقل التجريدي بالعقل التجريبي[2]، فإنني أرى أن هذا الإبدال في جانبه النقدي الإيبستمولوجي لم يكن الرائد الحقيقي فيه ابن خلدون، بل ابن تيمية كما يوضحه كتابه «الرد على المنطقيين» وغيره من مؤلفاته. إننا لسنا في صدد عرض جميع ما قاله ابن تيمية في نقده للمنطق اليوناني [3]، وإنما يهمنا فقط

(1) انظر: الحاوي للفتاوي، دار الفكر - بيروت، 2004: 1/ 300.

(2) مفهوم العقل(المركز الثقافي العربي، ط3، 2001): 356.

(3) من بين أهم المؤلفات التي حوت وجهات نظر ابن تيمية في قضايا المنطق اليوناني يمكن مراجعة: =



الإشارة إلى آفاق هذه المحاولة الإسلامية في نقد المنطق العقلي النظري التجريدي، والوقوف على أسباب عجز هذه المحاولة عن تطوير العقل المسلم إلى عقل حسي عملي، مؤسس على كشوف التجربة البشرية، عبر الواقع كتجريب والحياة كممارسة.

إن ما يتميز به ابن تيمية في نقده، هو أن هذا النقد اتسم بسمتين:

السمة الأولى إنه ربط المنطق الأرسطي بالإلهيات، أي إنه اعتبره كفلسفة في الوجود أكثر منه نظرية في المعرفة ومناهجها، وكان مدخله لذلك نقد فكرة الكليات والماهيات والحدود.

إن اعتراض ابن تيمية هنا صحيح، إذ لا يشك خبير بأن مباحث الكليات والماهيات وحدودها ليست بحثًا منطقيًا، ليست دراسة في قوانين الفكر الذي هو موضوع المنطق، بل هو بحث فلسفي تحليلي للوجود، والمناطقة إنما يتناولونه كمقدمة لباب الحدود في المنطق، وليس لأنه على علاقة مباشرة بموضوع علمهم. وقد انتهت مراجعة ابن تيمية النقدية إلى ما يشبه مذهب الرواقيين من نزوع واقعي يحفل فقط بالجزئيات (المعيّنات بحسب ابن تيمية) قبل الكليات.

والسمة الثانية المميزة في نقد ابن تيمية هو هذا الشك العارم بالمواد التي يتشكّل منها البرهان الأرسطي، الذي أطاح بكل قضاياه كقضايا عقلية سابقة على الحس، إلاّ ما كان منها أوليّاً مقدّرًا في الأذهان لا علاقة له بالخارج إلاّ بواسطة الحس، وعبر قياس التمثيل قبل قياس الشمول.

= «الرد على المنطقيين»، والمجلد التاسع من «مجموع الفتاوى»، و«درء التعارض»، و«الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح»،بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية». أما الدراسات العربية التي كتبت عنه، فتجدر الإشارة إلى جهود علي سامي النشار المبكرة في كتابه «مناهج البحث عند مفكري الإسلام»، وتعليقات محمد عبد الستار نصار وعماد خفاجي، في نشرهما لكتاب «الرد على المنطقيين»، وما كتبته عفاف الغمري في «المنطق عند ابن تيمية»، ومحمد حسني الزين في «منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري»، وعلي إمام عبيد في «أثر المنطق الأرسطي على الإلهيات عند المسلمين في رأي الإمام ابن تيمية»، وحمو النقاري في «المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني»، وعبد الله بن نافع الدعجاني في «منهج ابن تيمية المعرفي». ومن المؤسف أنني لم أطلع على الدراستين الأخيرتين إلا بعد الفراغ من كتابة هذه الدراسة، ولكنني وجدت تقاربا كبيرًا بين ما ذهبت إليه هنا، وما انتهى إليه الباحثان في دراستيهما.

وفي رأيي أنه ما لم يتم فهم اعتراضات ابن تيمية في قضايا المنطق والفلسفة، وآرائه في ذلك، فإن من المستبعد فهم مجمل أفكاره أو تحليلها بنحو دقيق، ويمكن أن يكون ما كتبه هادي أحمد الشجيري في رسالته للدكتوراه حول «الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية» شاهدا على ذلك؛ فإنه وإن جمع مادته بنحو جيد، إلاّ أنه عجز عن إرجاعها إلى أسسها المنطقية والفلسفية، وبالتالي تحليلها والكشف عن ترابطها الداخلي.



تلك كانت أهم ميزتين للنقد التيمي بمصاف الكثير من الملاحظات التي سننوّه ببعضها لاحقًا، وعلى أسباب اندثارها في وعي المسلمين المتأخرين على ابن تيمية، وعدم تطورها لتكون أساسا لنهضة تقدمية تغير واقع المسلمين على شاكلة ما وقع لشعوب أخرى في عالمنا المعاصر.

نظرية المعرفة عند ابن تيمية

يشرح ابن تيمية موقفه من المنطق اليوناني، فيقول: «فإني كنت دائمًا أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد، ولكن كنتُ أحسبُ أن قضاياه صادقة لما رأيتُ من صدق كثير منها. ثم تبيَّن لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه، وكتبتُ في ذلك شيئاً، ثم لما كنتُ بالإسكندرية اجتمع بي من رأيته يعظم المتفلسفة بالتهويل والتقليد، فذكرتُ له بعض ما يستحقه من التجهيل والتضليل. واقتضى ذلك أني كتبتُ في قعدة بين الظهر من الكلام على المنطق ما علّقته تلك الساعة. ثم تعقّبته بعد ذلك في مجالس إلى أن تم. ولم يكن ذلك من همتي؛ فإن همتي إنما كانت فيما كتبته عليهم في الإلهيات. وتبيّن لي أن كثيراً مما ذكروه في أصولهم في الإلهيات، وفي المنطق، هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات، مثل ما ذكروه من تركيب الماهيات من الصفات التي سموها ذاتيات، وما ذكروه من حصر طرق العلم فيما ذكروه من الحدود والأقيسة البرهانية، بل وفيما ذكروه من الحدود التي يعرف التصورات، بل ما ذكروه من صور القياس ومواده اليقينيات»[1].

وقد لخّص مجال اعتراضه على المنطق اليوناني في محل آخر، فقال: «الكلام في أربع مقامات: مقامان سالبان ومقامان موجبان. فالأولان أحدهما في قولهم إن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد. والثاني أن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس. والآخران في أن الحد يفيد العلم بالتصورات، وأن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات»[2].

ما هي الخلاصة العامة[3] التي يريد ابن تيمية البرهنة عليها في نقده المفصل هذا؟

---

(1) الرد على المنطقيين(دار المعرفة - بيروت): ص 3 - 4.

(2) مجموع الفتاوى (تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد - السعودية، 1416هـ/ 1995م): 9/ 83.

(3) نستند في الغالب عند عرضنا لهذه الخلاصة العامة على ما ورد في المجلد التاسع من مجموع الفتاوى، وهو النص ذاته الذي نشر بطبعات متعددة، مع بعض الضمائم والاختلاف في =



نقد ابن تيمية لنظرية التعريف الأرسطية

بلغت الاعتراضات التي سجّلها ابن تيمية على نظرية التعريف الأرسطية، سواء في مسألة حصر التعريف الحقيقي بالحد، أو في مسألة قدرة الحد على إفادة هذا التعريف، عشرين اعتراضًا. لا يهمنا التحقيق في صحتها بقدر ما يهمنا بيانها لوجهة نظر ابن تيمية؛ إذ مهما بدت بعض تلك الاعتراضات محل نزاع، وأنها تشبه في بعض الأحايين «أصولًا موضوعية» أكثر منها «ردودًا» بالمعنى الدقيق، فإنها تمثّل على أي حال وجهة نظر ابن تيمية في المعرفة، لا سيّما وأن من يتتبع تراث ابن تيمية يرى أنه من النادر أن يعتمد أسلوب المحاججة والنقض على خصومه، بما يعتقد أنه محاجة باطلة في نفسها، اللهم إلا ما كان على نحو «الإلزام» لمن يلتزم بتلك اللوازم[1]. وعليه، فإن ما يقوله ابن تيمية يريده فعلًا، سواء أكان اعتراضًا، أو إلزامًا، أو أصولًا موضوعية يؤمن بها هو خاصة. فللنظر إذن في بعض أهم تلك الاعتراضات:

يعتقد ابن تيمية بادئ ذي بدء أن تقسيم المناطقة للتصورات إلى بديهية ونظرية، لا يمكن القبول بها؛ لأن التصورات مسألة نسبية وإضافية، تختلف من شخص لآخر، تبعا لمؤثرات الزمان والمكان ومستويات الإدراك وغير ذلك. فقد يكون ما هو بديهي عند البعض، نظريًا عند الآخر، وبالعكس. ومعه لا تكون هناك حاجة للحد عند الجميع، بل ويمكن للشخص أن يستغني عن «الحد» بالتصورات التي يستقيها الإنسان من أحاسيسه الظاهرة أو الباطنة، دون ضرورة لفكرة «الحد».

ثم إن الحدود تتضمن فكرة وجود صفات للماهيات، بعضها ذاتي تتقوم به حقيقة الشيء المحدود، والبعض الآخر لازم لحقيقة الشيء المحدود، وهذا في نظر ابن تيمية تفريق باطل، إذا انهار انهارت معه نظرية التعريف برمتها. وهو يرى أنه تفريق باطل لأنه مبني على أصلين خاطئين:

= تنظيمها، تحت عنوان (الرد على المنطقيين) أو (نقض المنطق). وأكرر هنا أنني لا أنوي تلخيص جميع ما ذكره ابن تيمية في نقده المفصل والمسهب، فإن هذا أمر يفوق حجم هذه الدراسة، وإنما أتناول بالشرح فقط المقدارَ الكافي مما يتصل بهدفنا.

(1) أوضح ابن تيمية رأيه هذا في جواب منفرد على سؤال ورده، وهو: هل لازم المذهب مذهب أم لا؟ (مجموع الفتاوى: 20/ 217). وانظر أيضًا: (5/ 306)، و(16/ 461)، و(29/ 42).
ومن أهم النصوص التي شرح فيها ابن تيمية منهجه وأسلوبه في «المناظرة» وإشكالياتها ما ورد في «مسألة حدوث العالم»، عند نقله كلام أبي حامد الغزالي الذي يشرح فيه «منهجه» في كتاب «التهافت» في الرد على الفلاسفة. راجع: مسألة حدوث العالم، تحقيق: يوسف الأزبكي المقدسي، دار البشائر الإسلامية - بيروت، ط1، 1433هـ - 2012م، ص: 154 وما بعدها.



الأول: التفريق بين الماهية ووجودها.

والثاني: التفريق بين الذاتي لها واللازم لها.

والأول[1] باطل، لأنه يمثل خلطًا بين الوجودين، الذهني والخارجي، للأشياء.

---

(1) فكرة الخلط بين الماهية والوجود، وعدم التمييز بين ما هو موجود في الذهن وما هو موجود في الخارج، بين الوجود العلمي والوجود العيني، وتوهم أن الماهية التي في الذهن هي بعينها الموجود الذي في الخارج، وأن الكليات الذهنية لها وجود خارجي، تعد واحدة من أهم وأكبر الأفكار التي تشبث بها ابن تيمية، وهو يكررها في كل كتبه تقريبًا، ويجعل منها أساسًا لسلسلة من الأخطاء الهائلة التي وقع فيها المناطقة والفلاسفة والمتصوفة ومن تابعهم كافة، من المتقدمين والمتأخرين، حتى قال: و«بسبب ظن وجودها ضل طوائف في العقليات والسمعيات» (الإيمان (ضمن مجموع الفتاوى): 7/ 107). وفي رأيه أن هذا الخلط واحد من أخطر العثرات التي وقع بها العقل البشري في تاريخ الفكر. وهو يشرح ما يجده من نتائج هذا الخلط في العديد من تحليلاته للمسائل التي كتب عنها، ولا يفتأ يعود إليه وينوه به في مواضع لا حصر لها من مناقشاته مع من يختلف معهم في الرأي.

يقول: (هؤلاء الفلاسفة كثيرًا ما يغلطون في جعل الأمور الذهنية المعقولة في النفس، فيجعلون ذلك بعينه أمورًا موجودة في الخارج: فأصحاب فيثاغورس القائلون بالأعداد المجردة في الخارج من هنا كان غلطهم. وأصحاب أفلاطون الذين أثبتوا المثل الأفلاطونية من هنا كان غلطهم، وأصحاب صاحبه أرسطو الذين أثبتوا جواهر معقولة مجردة في الخارج مقارنة للجواهر الموجودة المحسوسة، كالمادة والصورة والماهية الزائدة على الوجود في الخارج، من هنا كان غلطهم. منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- السعودية، ط1، 1406هـ - 1986م): 5/ ص 456 - 457).

وللقارئ المهتم بتفاصيل أغزر وأعمق يمكنه مراجعة العينة الآتية: مجموع الفتاوى: (2/ 495)، (5/ 200 وما بعدها، 275 وما بعدها، 335)، (7/ 404 وما بعدها)، (9/ 97 وما بعدها)، (13/ 197)، (17/ 328). الرد على المنطقيين: ص ص 64 - 67. منهاج السنة النبوية: (3/ 301)، (5/ 448)، (8/ 26). بيان تلبيس الجهمية (تحقيق: مجموعة من المحققين (الجزء الخامس بتحقيق: سليمان الغفيص)، مجمع الملك فهد - السعودية، ط1، 1426هـ): (5/ 264). الجواب الصحيح (تحقيق: علي بن حسن وعبد العزيز بن إبراهيم وحمدان بن محمد، دار العاصمة- السعودية، ط2، 1419هـ/ 1999م): (3/ 284)، (4/ 307). بغية المرتاد (تحقيق: موسى الدويش، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، ط3، 1415هـ/ 1995م): 433. الإيمان (تحقق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي - عمّان، ط5، 1416هـ/ 1996م): 317. شرح العقيدة الأصفهانية (تحقيق: محمد بن رياض الأحمد، المكتبة العصرية - بيروت، ط1، 1425هـ): 123. الصفدية (تحقيق : محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية-مصر، ط2، 1406هـ): (2/ 279). درء تعارض العقل والنقل (تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية-السعودية، ط2، 1411هـ - 1991م): (1 / 216)، و(1/ 286) والموارد في الكتاب تحديدًا كثيرة جدًا.

وما يقوله ابن تيمية في هذا الموضع يشبه من وجوه ما سيعرف لاحقًا بـ «أصالة الوجود» عند محمد بن إبراهيم الشيرازي المعروف بملا صدرا، وهذه الإشارة تحتاج إلى تفصيل أكثر لسنا هنا في صدد بيانه.



منشأه تخيل المناطقة أن وصف «الماهيات» بكونها «حقائق الأشياء»، معناه أن لها وجودًا ثابتًا في الخارج، وهذا في رأي ابن تيمية خطأ عظيم وقع فيه المناطقة وغيرهم. فالماهية ما هي إلا «تصور ذهني» لموجود خارجي، ولا وجود لها في الخارج، وإنما ماهيةُ كل شيء في الخارج هي عين وجوده خارجًا، وليس وجود الشيء قدر زائد على ماهيته، بل وجود الشيء هو ماهيته وعينه وحقيقته. فما في الذهن قد يوجد ما يطابقه في الخارج فيكون حقيقة، وقد لا يوجد ما يطابقه فيكون مجرد وهم، فإن للعقل القدرة على تصور أمور ممتنعة الوجود أو مشروطة أو منتزعة من قضايا جزئية، ولهذا يكرر ابن تيمية قوله: إن «المقدر في الأذهان أوسع من الموجود في الأعيان»[1].

وأما الأصل الثاني، فهو باطل؛ لأنه تفريق جزافي بين متماثلين.

نعم، يذهب ابن تيمية إلى أن لدينا صفات خاصة بالشيء، وأخرى مشتركة بين الشيء وغيره. الأولى تدرك بالحس، في حين أن الثانية تدرك بإعمال العقل؛ فإن من أعظم الصفات الفطرية للعقل، عند ابن تيمية، معرفة التماثل والاختلاف بين الأشياء. وفي رأيه أن من لم يدرك الأشياء بشخوصها المعينة عن طريق الحس (الظاهر أو الباطن) لا معنى للحديث معه عن فصل وخاصة، بحسب اصطلاحات نظرية التعريف الأرسطية، والادعاء بأنها تفيد تصور«ذات الشيء»، لأن تصور ما به يحد الشيء فرع تصور ذلك الشيء، وإنما يدرك من الشيء صفاته المميزة، مما هو قدر مشترك بينه وبين غيره، والقدر المشترك (إنما يفيد المعرفة للعين بالمثال، لا يفيد معرفة العين المختصة؛ إذ الدال على ما به الاشتراك لا يدل على ما به الامتياز، لكن يكون مجموع الصفات مميزًا له تمييز تمثيل، لا تمييز تعيين)[2].

يقول ابن تيمية: «إن تعريف الشيء إنما هو بتعريف عينه أو بذكر ما يشبهه، فمن عرف عين الشيء، لا يفتقر في معرفته إلى حد. ومن لم يعرفه، فإنما يعرف به إذا عرف ما يشبهه، ولو من بعض الوجوه، فيؤلف له من الصفات المشتبهة المشتركة بينه وبين غيره ما يخص المعرف»[3].

نقد ابن تيمية لنظرية القياس الأرسطية

أما القياس، فهو في نظره عقيم أو قليل الفائدة، لأن التعميم الموجود في القضية الكبرى، إن كان مصدره كون القضية من الحسيات الظاهرة أو الباطنة أو المجربات أو

---

(1) مجموع الفتاوى: 9/ 98.
(2) الرد على المنطقيين: 56.
(3) الرد على المنطقيين: ص 59 – 60.



الحدسيات، فإنه لا يعرف بهذه القضايا قضية كلية، وإنما تقع على أمور معينة. وحين تشمل نظائرها من القضايا، فإنه لأجل حكم العقل بالتماثل والشبه (وهذا استدلال بالتمثيل)، وليس لما يعتقده المناطقة من وجود قضية يستحضرها الذهن تدعى بديهية: (لو كان اتفاقيًا لما كان أكثريًا)، ليكون الاستدلال «قياسًا». وإن كان مرد التعميم لكون القضية أولية، فإن ابن تيمية ينكر وجود القضايا الأولية كليةً في الخارج، ويرى أنها كلية في الأذهان فقط. أما الخارج، فليس فيه إلا أمورًا معينة، وكل موجود له حقيقة تخصه يتميز بها عما سواه، لا يشركه فيها غيره، وحينئذ لا يمكن الاستدلال بالقياس على خصوص وجود معين، بل على القدر المشترك.

وبعبارة أخرى ابن تيمية يركز على أربع نقاط:

الأولى: إن حصر مواد القياس البرهاني في القضايا الست مما لا دليل عليها، وإنما هو تعداد مستقى من الاستقراء.

والثانية: إن حصر طرق الاستدلال بالقياس والاستقراء والتمثيل مما لا دليل عليه، وأن المهم في الاستدال هو اللزوم، أن يستلزم الدليل المدلول، ولو حصل من كلي على كلي أو جزئي على كلي، كما أنه لا حاجة في القياس لمقدمتين بل تكفي المقدمة الواحدة.

والثالثة: إن ما يدرك من قضايا بالحس والتجريب والحدس ليس إلا أمورا معينة، وليست قضايا كلية، وإنما يحدث أن تنطبق على مصاديق أخرى بفضل حكم العقل على النظائر بالشبه والتماثل، وليس لوجود قياس يستند فيه إلى بديهية (الأكثري لا يكون اتفاقيا).

والرابعة: إن القضايا الأولية قضايا مطلقة في الأعداد والمقادير ونحوها من المقدرات الذهنية التي ليست في الخارج كلية. وهي لا تفيد إلا معرفة القدر المشترك بين الأشياء، وليس الصفات المميزة للأشياء في الخارج. وهذا يسري حتى على أهم القضايا الأولية كقضايا الرياضيات، فإنها تفتقر في تطبيقاتها إلى الحس الذي يعرف به الشيء المعين[1].

المعينات وطرق العلم عند ابن تيمية

ومع فصل ابن تيمية بين عالمي الذهن والواقع في المعرفة، وقوله بنسبية الإدراك البشري، وعدم إفادة ما كان بديهيًا منه معرفةً بـ«معين» في الخارج، سواء أكان في مبحث التصورات أو في مباحث التصديقات، اتجهت عنايته للحديث عن كيفية العلم

---

(1) مجموع الفتاوى: 9/ 71.



بالجزئيات المعينة، التي هي، وبمعاونة العقل، السبيل الوحيد لتكوين القضايا الكلية الذهنية غير الأولية التي يتشكّل منها القياس، فقال: «أما الأمور الموجودة المحققة، فتعلم بالحس الباطن والظاهر، وتعلم بالقياس التمثيلي، وتعلم بالقياس الذي ليس فيه قضية كلية ولا شمول ولا عموم، بل تكون الحدود الثلاثة فيه - الأصغر والأوسط والأكبر - أعيانًا جزئية، والمقدمتان والنتيجة قضايا جزئية. وعلم هذه الأمور المعينة بهذه الطرق أصح وأوضح وأكمل»[1].

وأما الاعتراض بالقول إن القيمة المعرفية للقياس التمثيلي «ظنية» بالمقارنة مع القياس البرهاني «اليقيني»، فإن ابن تيمية يجيب عليه بالقول: إن «شعوَر النفس بنظير الفرع أقوى في المعرفة من مجرد دخوله في الجامع الكلي»[2]. وحيث إنه يؤسس معرفة شخوص الأشياء المعينة بالاتصال المباشر بها والقياس التمثيلي عليها، وهي في رأيه الطريق «الأصح والأوضح والأكمل» كما نقلنا عنه قبل قليل، نجده يقول: «لا يمكن أحدا أن يثبت قضية كلية بقياس شمول إلا وإثباتها بالتمثيل أيسر وأظهر، وإن عجز عن إثباتها بالتمثيل فعجزه عن إثباتها بالشمول أقوى وأشد»[3].

وفي النهاية تكون طرق المعرفة عند ابن تيمية في الخلاصة الآتية، حين كتب: «إن الله جعل لابن آدم من الحس الظاهر والباطن ما يحس به الأشياء ويعرفها؛ فيعرف بسمعه وبصره وشمه وذوقه ولمسه الظاهر ما يعرف، ويعرف أيضًا بما يشهده ويحسه بنفسه وقلبه ما هو أعظم من ذلك. فهذه هي الطرق التي تعرف بها الأشياء» [4].

وفي نص أوضح يقول: «فطرق العلم ثلاث:

أحدها: الحس الباطن والظاهر، وهو الذي تعلم به الأمور الموجودة بأعيانها.

والثاني: الاعتبار بالنظر والقياس، وإنما يحصل العلم به بعد العلم بالحس، فما أفاده الحس معيناً يفيده العقل والقياس كلياً مطلقاً، فهو لا يفيد بنفسه علم شيء معين، لكن يجعل الخاص عاماً، والمعين مطلقاً، فإن الكليات إنما تعلم بالعقل، كما أن المعينات إنما تعلم بالإحساس.

والثالثة: الخبر، والخبر يتناول الكليات والمعينات والشاهد والغائب، فهو أعم وأشمل، لكن الحس والعيان أتم وأكمل»[5].

---

(1) مجموع الفتاوى: 9/ 75.
(2) الرد على المنطقيين: 211.
(3) الرد على المنطقيين: 218.
(4) مجموع الفتاوى: 9/ 47.
(5) درء تعارض: 7/ 324. وانظر إيضًا: 1/ 178، و369. والجواب الصحيح: (3/ 8).



نتائج تحليلات ابن تيمية للمعرفة

هكذا تنتهي تحليلات ابن تيمية وملاحظاته إلى نتيجتها التي يريد، وهي أن الصناعة المنطقية القياسية عديمة الفائدة؛ سواء في الأمور النظرية أو في الأمور العملية. أما الأولى فلأن ما كان أوليًا منها (كقضايا الرياضيات والهندسة)، فهو قضايا بديهية ومقدرة في الذهن فقط، دون أن تفيد بنفسها معرفة بمعين في الخارج، وما تناول شيئًا معينًا منها، فهو يتناوله بالحس (الظاهر أو الباطن)، والإخبار، لا سيما «الخبر النبوي». نعم، الحس وإن كان «أتم وأكمل»، إلا أن «الخبر» أعم وأشمل. وهذا كله يشمل حتى «تطبيقات» الرياضيات والهندسة والقضايا الأولية، فإنها لا تتناول جزئيًا إلا بعد الوعي الحسي بمصاديقها. وأما الثانية، كالعلوم الطبيعية والطبية والأخلاق والسياسة وسائر العلوم الأخرى، فإن الإنسان إنما يحصل عليها بالطرق المعرفية الثلاث المتقدمة، بل إن بعض تلك العلوم، كما هو الحال في الأمور العملية، لا تقف الاستفادة منها على تكوين قضايا كلية، وإنما يمكن للإنسان أن ينتفع بها ولو من خلال تجربته الشخصية وعمله الفردي[1]. وهي وإن حصل بها «تميّز» أهل الصناعة المنطقية عن «جهال بني آدم الذين ليس لهم كتاب منزل ولا نبي مرسل يستحقون به التقدم»، إلا أن ما فيهما من منافع داخل (ضمن ما جاءت به الرسل)[2].

وبعبارة أخرى، هي نص ألفاظ ابن تيمية، يقول: (فإذا كانت صناعتهم بين علوم لا يحتاج فيها إلى القياس المنطقي. وبين ما لا يمكنهم أن يستعملوا فيه القياس المنطقي: كان عديم الفائدة في علومهم، بل كان فيه من شغل القلب عن العلوم والأعمال النافعة ما ضرَّ كثيرا من الناس، كما سدَّ على كثير منهم طريق العلم وأوقعهم في أودية الضلال والجهل)[3].

ولكن إذا كان منطق هؤلاء اليونان والفلاسفة باطلا، وعلومهم من ضمن ما جاءت به الرسل، وكانت «تشغل القلب» و«تسد طريق العلم»، فما هو برأي ابن تيمية المنطق الصحيح، وما هي العلوم التي تجلب «السعادة في الدنيا» و«النجاة في الآخرة»؟

وجواب ابن تيمية واضح: إنه منطق الأنبياء وعلومهم؛ (فليست العلوم النبوية مقصورة على الخبر، بل الرسل (صلوات الله عليهم) بينت العلوم العقلية التي بها يتم دين الله علمًا وعملًا)[4]. (فما ذكره المتفلسفة من الحكمة العملية ليس فيها من

---

(1) مجموع الفتاوى: 9/ 27.
(2) مجموع الفتاوى: 9/ 26.
(3) مجموع الفتاوى: 9/ صص 22 – 23.
(4) مجموع الفتاوى: 9/ 242.



الأعمال ما تسعد به النفوس، وتنجو من العذاب، كما أن ما ذكروه من الحكمة النظرية ليس فيها الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر. فليس عندهم من العلم ما تهتدي به النفوس، ولا من الأخلاق ما هو دين حق؛ ولهذا لم يكونوا داخلين في أهل السعادة في الآخرة المذكورين في قوله تعالى: (إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحًا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون). «...» والمتفلسفة لم يحدّوا ما يُحتاج إليه بحدٍ يُبيِّن مقدار ما تحصل به النجاة والسعادة. ولكن الأنبياء بيّنوا ذلك)[1].

نقد الآراء المعرفية لابن تيمية

إن القارئ للنقد المنطقي - المعرفي الذي سجله ابن تيمية على المناطقة والفلاسفة سيلاحظ تطور هذا النقد وشموله، وهو ما تنبّه له جميع دارسي هذا النقد ومحلليه الذين أشرت إليهم سابقًا وغيرهم ممن لم أشر إليهم، وليس من المبالغة مقارنة آرائه بأهم التطورات المنطقية - الفلسفية الحاصلة في الغرب، منذ مل ولوك وهيوم، وحتى راسل وفتجنشتاين وكارناب ووليم جونسون وبوزانكيت وجوزيف وبرادلي ووليم جيمس وديوي.. وغيرهم.

لست أريد بكلامي أن أدعو إلى فهم المنطق أو نقده عبر كتب ابن تيمية، فمحاولته على الرغم مما تتسم به من ذكاء، هي الآن مجرد مادة تاريخية لا أكثر. وإنما أريد بذلك التساؤل عن سبب إخفاقه في تطوير العقل المسلم إيبستمولوجيًا وعلميًا وواقعيًا.

كيف يتأتى لفكر وضع ثقته بالحس لهذا المستوى الذي لاحظناه، حتى بات يقارن بأشد مذاهب الغرب حسية وتجريبية، أن يفشل في صنع فكر وسلوك علمي وواقعي في حياة المسلمين؟ لماذا لم يبعث هذا الفكر مراجعةً نقدية (ولا أقول: إلحاداً،كما تساءل الصدر حول ملاحظة الأسترابادي اليتيمة. والقارئ يعرف الآن لماذا أدعوها بالملاحظة اليتمية) للمعرفة الدينية؟ إذا كان التصور السائد أن من ينتصر من الدينيين لهذا المعرفة يكون في العادة محتقرًا للعلوم «الدنيوية» ومستخفًا بها، فإن ابن تيمية لايفتأ يؤكد على منافع هذه العلوم للإنسان وأهميتها وخيرها لصالح البشر، فلماذا إذن لم يسهم منطقه في دفعها ولو شبرًا واحدًا إلى الأمام؟

يقول الصدر وهو يتحدّث عن محاولة الأسترابادي: السبب أن هذه المحاولات جاءت لصالح الشرع والدين.

---

(1) الجواب الصحيح: 6/ ص 32 – 33. وأيضًا: مجموع الفتاوى 9/ ص 28 – 42.



ويقول العروي وهو يتحدّث عن ابن خلدون: تجربة الحضارة الإسلامية مؤسسة على تأويل التنزيل [1].

قولان متشابهان، نعم! ولكن في الظاهر فقط، إذ سيستنتج كل واحد منهما نتيجة مختلفة عن صاحبه. يتابع العروي تحليله فيقول: إن كل الفكر الذي ورثناه عن أسلافنا يدور حول العقل، ولكنه عقل الأسماء والحدود. العقل بمفهومه النظري. حتى ونحن نتكلم عن السلوك (نتكلم عن نظرية الأخلاق وليس نظرية العادات. نبرّر الواجب منها فلا ندرك الملاحظ). العقل هنا مطلق، وليس مؤسسًا على الواقع أو الفعل. ويمكن القول إنه مؤسس على واقعه الخاص، الواقع المضمن داخل النص وباطنه، وليس خارجه، حيث الحياة والتجربة [2].

أما الصدر، فهو لم يطرح تلك الأسئلة لا على تراث الأسترابادي، ولا على من جاء بعده؛ لأنه لم ينظر إلى تعليله كإشكالية. لم يرَ في نقد العقل التجريدي النظري الذي جاء «لحساب الشرع»، كما يقول هو نفسه، باعثًا للسؤال: ولماذا فشل «الشرع» في استثمار هذا النقد؟ أو حتى السؤال: لماذا لم يثبت «الشرع» جدارته، فيثبت قدرته على أن يحل في حياة الإنسان المنتمي له محل «التجربة»؟

لقد تحمّس الصدر أكثر من أي مفكر إسلامي آخر ظهر في القرن العشرين لفكرة أن الإسلام (هكذا وبنحو مطلق، دون أن يسبق ذلك تحليل مفصل لما تعنيه هذه الكلمة العابرة للزمان والمكان والقوميات والمذاهب)، هو التجربة الفكرية الوحيدة المنسجمة مع نفسانية المجتمعات المسلمة، القادرة على تحفيزها وتطويرها، وأنه طريقها الأوحد لحل مشاكلها، بل ومشاكل الإنسانية جمعاء [3].

أقول: إنه وبالرغم من حماسة هذا، لم يفسر لماذا توقّف هذا الخيار عن أداء دوره المناط حصريًا به؟ ولماذا بقي غير مفهوم[4] رغم مرور قرون على امتلاكه من قبل هذا المجتمعات؟

تقويض ابن تيمية الشامل لأي عقل

لنؤجل الحديث عن الصدر فعلًا، ولنعد لصاحبنا الذي يجد المرء في تراثه، قياسًا

---

(1) مفهوم العقل: 349.

(2) هذه هي خلاصة «الخلاصة العامة» لتحليلاته في مفهوم العقل.

(3) هذه أفكار كررها الصدر في جميع مؤلفاته تقريبًا، راجع على سبيل المثال مقدمته الثانية على كتاب «اقتصادنا».

(4) راجع مقاله حول «الشرط الأساسي لنهضة الأمة» في «رسالتنا»: 10.



بعصره على الأقل، ما يطمح إليه من نقد إيبستمولوجي للعقل التجريدي، فهل كان بوسعه أن يعد بواقع أفضل، أم أن هذا النقد حمل في أحشائه ما تسبب بموته؟

سوف لن ألجأ لنفس التحليل الذي قدمه العروي في دراسته لابن خلدون، أي كشف المفارقات الذهنية في مفاهيم الغيب والكسب والجهاد وغيرها، وإثبات عقمها، وتناقضها مع مضامين العقل التجريبي كما عكسته تجربة المجتمعات التي تابعت هذا العقل وسارت على ضوئه، وإنما سأكتفي بإلقاء الضوء على آفاق هذا النقد التيمي، التي تكفي في رأيي لإثبات أن هذا النقد لم يكن قادرًا على إرساء «نهضة تجريبية» في حياة المسلمين.

رأينا أعلاه كيف أن ابن تيمية يؤسس نقده من أجل ما سماه «منطق الأنبياء وعلومهم»، وأنه لا يرى سعادة دنيوية ولا أخروية للإنسان إلا فيما ظنه أن الشكل الوحيد للإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، أعني مصادراته الخاصة عما يعنيه هذا الإيمان وما يستلزمه[1]. ولكن ماذا عن إيمانه بنسبية كل مفهوم بديهي؟ وانتصاره الدائم للحس في كل قضية، ما عدا كليات الرياضيات وبعض القضايا الأولية؟ كيف أمكنه الجمع بين الإيمانين؟ لماذا لم يطور الإيمانُ الثاني الأولَ أو غيّر منه؟

يجيب ابن تيمية: إن الحس ليس فيه علم بنفي أو إثبات[2]، لإن الحس بحاجة دائمة إلى تفسير وتمييز، ولا يحصل هذا إلا بواسطة العقل. فدلالة الحس على شيء معيّن منتفية دون «فرضية عقلية» توضح ما يعنيه هذا الحس، فهو إذن جزئي، لا يصلح للتوظيف كمقدمة في قياس. ومع تحييد الحس، وسحب إي إمكانية له على الحكم، يتم الانتقال إلى العقل الذي عرفنا خلوه من أي قضية غير القضايا الأولية، المنفصلة، بسبب أوليتها، عن الواقع، فيقول: إننا في غنى عن هذا العقل أيضًا؛ لأن جميع ما يحتاج إلى علمه بالعقل دل الشرع عليه[3]، ولا يبقى من العلوم «العقلية»، ما لم يأمر به الشرع، أو لم يخبر به، أو لم يدل عليه، إلا ما يُصنف على الحِرف، وما يجري مجرى الصناعات، وهذه كما يقول: «علوم مفضولة مرجوحة»[4].

---

(1) يشرح ابن تيمية ذلك بنحو موسع في أكثر من موضع، راجع مثلًا: قاعدة نافعة في وجوب الاعتصام بالرسالة. مجموع الفتاوى: 19/ 93.

(2) الجواب الصحيح: 4/ 397 وما بعدها.

(3) مجموع الفتاوى: 19/ 232.

(4) مجموع الفتاوى: 19/ 233. القاعدة لدى ابن تيمية أن كل علم (أمر به الشرع أو أخبر به أو دل عليه)، فهو علم شرعي. وفي رأيه أنه لا يوجد هناك مما يحتاج إلى علمه بالعقل غير داخل تحت هذه القاعدة. إن نقد ابن تيمية لعلوم عصره في المعرفة والمنطق والفلسفة والتصوف وعلم كلام



وهكذا يتضح أن النقد التيمي للعقل النظري التجريدي لم يكن في الواقع إنتصار لعقل آخر، عقل حسي تجريبي اختباري، بقدر ما هو تقويض شامل لأي عقل يمكن تصوره مضادا «للشرع».

العقل التيمي ينفي العقل

لقد ذهب ابن تيمية إلى القول إن أغلب أخطاء بني البشر، أو بحسب تعبيره «ضلالهم»، سواء أكانوا كفارا أو مناطقة أو غيرهم من فرق الإسلام «الضالة»، إنما كان (من جهة ما نفوه وكذبوا به، لا من جهة ما أثبتوه وعلموه)[1]. والسؤال هنا هو:

= وغيرها، وسعيه الحثيث من أجل «تنقية» علوم الإسلام من علوم اليونان والصابئة المنكرين للنبوات والشرائع كما يتكرر في كلامه، وذهابه إلى أن علوم الأنبياء شاملة لكل ما يحتاج إليه الإنسان في سعادته، أقنعت معاصريه بأن المعارف المنسوبة للإسلام لم «تُسْلِم» حقًا وتتخلص من الشوائب غير الإسلامية إلا على يديه، حتى قال أحد أبرز معاصريه أبو عبد الله محمد بن قوّام كلمته الشهيرة: «ما أسلمت معارفنا إلا على يد ابن تيميَّة»، وهذه الفكرة ذاتها (فكرة «أسلمة المعرفة») سوف يعاد استلهامها بعد سَبعة قرون بعد رحيل ابن تيمية في أعمال «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» الذي أطلق مجلته وإصدارات أخرى له تحت عنوان: «إسلامية المعرفة»، داعيًا في مشروعه إلى «أسلمة المعرفة». وهذه الدعوى توسعت أكثر مما قصده ابن قوّام من تنقية علوم الإسلام من «العلوم الدخيلة» لتشمل إعادة صياغة ودمج المناهج والعلوم والنظريات «الغربية» المعاصرة في ثقافة المسلمين، وفقًا لمسلمات العقيدة والمفاهيم والقيم الإسلامية.

ومن الجدير بالذكر أن صاحب «معجم المناهي اللفظية» اعترض على استعمال اصطلاح «أسلمة المعرفة» بالقول إنه «استعمال مولد حادث، لا أحسبه في لسان العرب، ولم تفُهْ به العلماء، وهو من لغة الجرائد، وأقلام أحلاس المقاهي».

وبعيدًا عن المناقشات لأصل مشروع «الأسلمة»، ومدى سلامة المنهج المتبع في هذه الاعتراضات، فإن اعتراض الكاتب المذكور غير صحيح من الناحية التاريخية؛ إذ اصطلاح «أسلمة المعرفة» وإن كان بلفظه وسعة معناه الجديد لم يستخدم سابقًا إلا أن عبارة ابن قوام - مهما اختلفنا بشأن قصده - تتضمن فكرة «أسلمة المعرفة».

راجع: السلامي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب البغدادي الحنبلي. ذيل طبقات الحنابلة، تحقيق: عبدالرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان - الرياض، ط1، 1425 هـ - 2005م، ج4، 504. ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العَكري الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط وعبدالقادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط1، 1406 هـ - 1986م، ج8، 147. أبو زيد، بكر بن عبدالله، معجم المناهي اللفظية وفوائد في الألفاظ، دار العاصمة للنشر والتوزيع - الرياض، ط3، 1417 هـ 1996م، ص361.

(1) راجع - مثلًا - في مجموع الفتاوى: (9/ 261). (17/ 336). (20/ 105). (20/ 110). (20/ 111).



ما هو ذلك الشيء الذي نفوه هؤلاء حتى صاروا برأي ابن تيمية ضحية لكل هذه «الضلالات»؟

إنه ليس شيئا آخر غير القسم الثالث من طرق العلم التي نقلناها عنه قبل قليل؛ أي «الخبر». إنه (ما ذكروه من حصر طرق العلم فيما ذكروه من الحدود والأقيسة البرهانية). فإن إهمالهم أو تأوّلهم لـ«إخبارات الأنبياء» التي هي (أحسن الطرق في حصول اليقين)[1] هو السبب الأكبر لكل ضلال وانحراف وقعوا فيه.

انطلاقا من هذا التحليل نعرف الأساس الذي يقيم عليه ابن تيمية قوله: «إن ما علم بمعقول صريح، لا يخالفه قط، لا خبر صحيح ولا حس صحيح. وكذلك ما علم بالسمع الصحيح، لا يعارضه عقل ولا حس. وكذلك ما علم بالحس الصحيح، لا يناقضه خبر ولا معقول»[2].

إن ما عجز النقد التيمي عن رؤيته، إن لم يكن ساهم في طمسه، هو وجود «واقع» يمكن الكشف عنه بدون نص. غابت عن تفكيره إمكانية التنظير في أمرين:

الأول، مفهوم «الذات» البشرية وطبيعتها واحتياجاتها وسبل إشباعها بدون «شرع».
والثاني، مفهوم «الطبيعة»، وإمكان نظمها والسيطرة عليها وتطويعها وتعميم الانتفاع بها. وما سد عليه آفاق الرؤية هو تصوره للمعرفة الذي يبدو لنا في الظاهر تقدميًا! لقد حشر هذا التصور «قضايا العقل» في عالم الذهن، الذي لا يتناول معينًا من جانب، وتم تفتيت «الحس»، بقصر التجربة على «فعل المجرِّب»، وحد مجالها بـ«عين المجرَّب»، من جانب آخر، ولهذا امتنع عنده أن (يقوم فيها «= التجربة» برهان)[3]. وهو وإن كان يرى أن الحس «أتم وأكمل» في معرفة «المعينات»، إلا أنه يذهب إلى أن تعميم العلم بهذه المعينات، أي صيرورتها قضايا «كلية» ذات مصاديق، يكون من خلال «الخبر» الذي هو (أعم وأشمل). ومن هنا نجده في بعض المواطن يتعامل مع قضايا الطب كـ«مرويات» [4]، وهو لا يفعل ذلك ليقول إن مصدر العلم بالطب هو الأخبار النبوية، فإنه يعتقد أن هذه «فنون» لسيت مقصودة للدعوة النبوية، كما أن معرفتها ليست شرطًا في السعادة ولا محصلًا لها، وإنما مقصود الدعوة هو «الفن الإلهي»[5]، ولكنه يريد

---

(1) الرد على المنطقيين: 246.
(2) الجواب الصحيح: 4/ 395. وكتابه «درء تعارض العقل والنقل» مكرس كله لتفصيل هذه القضية.
(3) مجموع الفتاوى: 9/ ص ص 70 - 244 - 245.
(4) مجموع الفتاوى: 19/ 231.
(5) مجموع الفتاوى: 2/ 49.



القول إن الرسل أخبرت عما هو موجود في الخارج بنحو أكمل وأعظم من غيرها من وسائل المعرفة [1].

من الواضح في حالة ابن تيمية أن فكرة تأسيس «علم تجريبي» تكاد تكون ضربًا من المستحيل، ليس فقط لغياب «الملاحظة المنظمة»، أو انعدام الوسط الاجتماعي المساعد، أو غير ذلك من شروط النهضة العلمية التي وصفتها الدراسات المعاصرة المعنية بفلسفة العلم ونشأته وتطوره، بل ولأن النقد التيمي للمعرفة كان مكرسًا منذ البدء لإثبات استحالة استقلال العقل في تأسيس «سياسات» (= تشريع مدني) و«إلهيات» (= فلسفة للدين) خارج أسوار النبوة. وهو كفقيه ومتكلّم مسلم على قناعة راسخة بأن أي حديث عن «السعادة والنجاة» للإنسانية، لا يمكنه تصوره، بأي شكل من الأشكال، بمعزل عن «هدي» النبوة ونصوصها المقدسة.

ولقد لخص ابن تيمية نظريته هذه في بداية كتابه الكبير «درء التعارض»، حين تحدّث عن (طرق المبتدعة في التعاطي مع نصوص الأنبياء، التي صدوا بها الناس عن سبيل الله)، وهي في رأيه طريقتان: الأولى: طريقة التبديل. وأهل هذه الطريقة نوعان: أهل الوهم والتخييل، وأهل التحريف والتأويل. والثانية: طريقة التجهيل.

الصنف الأول: يعتبر الإخبارات النبوية في قضايا الإلهيات وما يتعلّق بها إخبارات غير مطابقة للحقيقة في نفس الأمر والواقع، وإنما هي خطابات قصد بها التخييل لا التحقيق، تتوافق مع مخيلة الناس وتضمن لهم مصالحهم عبر فهمهم الظاهر لها.

الصنف الثاني: يعتبر الإخبارات النبوية في قضايا الإلهيات وما يتعلّق بها إخبارات مطابقة للحقيقة في نفس الأمر والواقع، ولكنها خطابات تفهم وتفسر من خلال العقل البشري واجتهاداته وتأويلاته اللغوية. فيتأولونها بحسب ما «أمكن» أن يريد المتكلم، وليس بحسب ما «يريده» المتكلم ويقصده، فيكون التأويل «من باب دفع المعارض».

الصنف الثالث: يعتبر الإخبارات النبوية غير مفهومة بنحو صحيح ولا صادق حتى من قبل الأنبياء أنفسهم، وإنما تأويلها عند الله وحده، والأنبياء لم يبينوا «المقصود» منها بنحو محدّد وبيّن. فهي نصوص «مشكلة»، وهم مختلفون بين فريق يتأول وفريق يجريها على ظاهرها.كما أن أصحاب الصنفين الأولين مختلفون بين فريق يرى أن الأنبياء عارفون بالمعاني الحقيقية لإخباراتهم، وفريق يرى أنهم جاهلون بها.

وملخص ما يريده ابن تيمية يجمعه النص الآتي: «وجماع الأمر أن الأدلة نوعان: شرعية، وعقلية. فالمدعون لمعرفة الإلهيات بعقولهم، من المنتسبين إلى الحكمة

---

(1) مجموع الفتاوى: 9/ 132.



والكلام والعقليات، يقول من يخالف نصوص الأنبياء منهم: إن الأنبياء لم يعرفوا الحق الذي عرفناه، أو يقولون: عرفوه ولم يبينوه للخلق كما بيناه، بل تكلموا بما يخالفه من غير بيان منهم. والمدعون للسنة والشريعة واتباع السلف من الجهال بمعاني نصوص الأنبياء يقولون: إن الأنبياء والسلف الذين اتبعوا الأنبياء لم يعرفوا معنى هذه النصوص التي قالوها والتي بلغوها عن الله، أو أن الأنبياء عرفوا معانيها ولم يبينوا مرادهم للناس، فهؤلاء الطوائف قد يقولون: نحن عرفنا الحق بعقولنا، ثم اجتهدنا في حمل كلام الأنبياء على ما يوافق مدلول العقل، وفائدة إنزال هذه المتشابهات المشكلات اجتهاد الناس في أن يعرفوا الحق بعقولهم، ثم يجتهدوا في تأويل كلام الأنبياء الذي لم يبينوا به مرادهم، أو أنا عرفنا الحق بعقولنا، وهذه النصوص لم تعرف الأنبياء معناها، كما لم يعرفوا وقت الساعة، ولكن أمرنا بتلاوتها من غير تدبر لها ولا فهم لمعانيها. أو يقولون: بل هذه الأمور لا تعرف بعقل ولا نقل، بل نحن منهيون عن معرفة العقليات، وعن فهم السمعيات، وإن الأنبياء وأتباعهم لا يعرفون العقليات، ولا يفهمون السمعيات»[1].

يبدو أن ما قاله ابن تيمية[2] من أن «النفي» أو «الحصر» المعرفي أهم مصدر لأخطاء الجنس البشري بالقياس إلى «الإثبات»، صحيح حتى بالنسبة إلى ابن تيمية نفسه؛ إذ إن نفيه لإمكانية تحصيل أي معرفة بشرية، في التشريع أو في الإلهيات أو في الأخلاقيات، من غير المنبع الذي اعتقده، هو مصدر الضعف الأكبر في نظريته كما يتجلّى لنا اليوم.

ولكن إذا كان هذا الاعتقاد متوقعًا من فقيه مسلم تحدّد أفقه الفكري بعصور ما قبل التطورات البشرية الهائلة في القرون المتأخرة، فقيهٍ ومتكلم عاش في ظل ظروف سياسية تنذر بأفول الحضارة الإسلامية وتراجعها، مع قناعته بأن سقوط دولة الخلافة الإسلامية وضعف المسلمين لم يكن إلا لابتعادهم عن تعاليم الإسلام وتغلغل الأفكار المنحرفة، أقول: إذا كان هذا متوقعًا منه، فكيف سيبدو الأمر مع فقيه ومفكر، غيور هو الآخر، في معالجته لإشكالية ضيق الأفق هذا، والعجز عن اكتشاف واقع آخر مستجد بفضل الجهد البشري المحض؟

محمد باقر الصدر: فقه النظرية في مقابل مأزق الحداثة

نقطتان مهمتان، وعلى صلة مباشرة بما نتحدّث عنه هنا، لن نقف عندهما كثيرًا في تراث الصدر:

---

(1) درء التعارض: 1/ 19.

(2) راجع - مثلًا - في مجموع الفتاوى: (9/ 261). (17/ 336). (20/ 105). (20/ 110). (20/ 111).



الأولى: تتعلّق بآراء الصدر حول نظرية المعرفة، وقيمة الاستقراء والواقع في تفكيره المنطقي.

والثانية: تتعلق بآرائه حول الحضارة الغربية وهويتها وطبيعة تكوينها وعلاقة المسلمين بها.

بالنسبة لهذه الإخيرة فقد سبق لي الحديث عن تلك الآراء في فرصة سابقة، يمكن للقارى مراجعتها. وأما فيما يتعلّق بالنقطة الأولى، فإن إحجامي عن عرض تفاصيل نظرية الصدر في قضايا المعرفة والمنطق، التي هي في رأيي أهم مساهمة في هذا الحقل العلمي صدرت من مفكر مسلم في القرن العشرين، يعود إلى قناعتي بأن هذه التفاصيل تتوافق في الاتجاه العام مع ما بات سائدًا داخل الفكر العالمي «التجريبي» اليوم، وهذا ما يجعل فكرة عرضها أمرًا خارجًا عن صلب الإشكالية التي ينصبّ عليها اهتمامنا، فإننا غير معنيين بمنطق نظرية المعرفة، إلاّ بمقدار علاقته بالفكر الإسلامي، وموقف هذا الفكر من حجم وطبيعة دور هذا المنطق في فهم وتكوين معارفنا بشأن الكون والحياة والثقافة الدينية. ولهذا؛ فإننا إذا ما عرفنا بنحو عام موقف الصدر المعرفي من التجربة والواقع، فإننا في غنى عن عرض التفاصيل المنطقية الأخرى، وإنما المهم هو أن نعرف طبيعة هذا الموقف المعرفي ومستواه داخل محاولته التحديثية للفكر الإسلامي. وهو الشيء نفسه الذي فعلناه فيما تقدّم مع ابن تيمية، وإنما قدّمنا هناك خلاصة آراء ابن تيمية المعرفية - المنطقية، لأن هذه الآراء طالما تم تجاهلها من قبل دارسيه، الأمر الذي تسبب بالكثير من القراءات السطحية أو الخاطئة لتراثه وأفكاره الفلسفية والكلامية والفقهية واللغوية.. إلخ، فغلب النظر لها نتيجة لذلك على أنها مجرد هوس بالجدل، تقف خلفه دوافع كثيرة نفسية ومزاجية وطائفية، دون الكشف عن علاقة تلك الأفكار، وذلك الجدال، بأسسه المعرفية التي قام عليها. لقد كانت تلك الخلاصة ضرورية في حال ابن تيمية، ولكنها ستكون فائضة عن حاجتنا مع الصدر.

المعروف لكل دارسي تراث محمد باقر الصدر، أن تطور فكره المنطقي انتهى إلى وجود مرحلتين فاصلتين:

الأولى، يمثلها كتاب «فلسفتنا»، حيث كان مؤمنًا بوجود قضايا عقلية قبلية تشكّل هرم الاستدلال المنطقي، من خلالها يتم توالد جُلّ المعرفة البشرية عبر الاستنباط في صيغته البرهانية الأرسطوطاليسية.

والثانية، يمثلها كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء»، حيث اعتبر جميع القضايا، بما فيها القضايا الأولية (والقضايا الفطرية تدخل ضمن هذه في رأيه)، قضايا بعدية



استقرائية، بمعنى أنه يمكن نظريًا تفسيرها استقرائيًا دون أن ينفي هذا في رأيه كونها قضايا أوّلية قبلية. ولم يستثنِ من ذلك إلاّ مبدأ عدم التناقض وبديهيات حساب الاحتمال.

انتصار الصدر للاستقراء في المعرفيات موضوع لا نقاش فيه،كما أن توظيفاته للاستقراء كأداة في الاستدلال شمل مجالات عديدة[1]، إلا أن ما هو مهم لنا الآن ليس قناعة الصدر بالاستقراء في التأسيس المنهجي لبعض مجالات المعرفة الدينية، بل ما يمثّله هذا الاستقراء من علاقة بالواقع، وبالتالي انعكاساته، كتجريب وكممارسة، في التعاطي مع مسلماتنا الدينية الموروثة؟ هل شكّل الواقع أو الممارسة عنصرًا في تكوين النظرية لديه، أو عاملًا دافعًا على مراجعتها ونقدها؟

الواقع فلسفياً

المرة الأولى التي تحدّث الصدر عن هذه الإشكالية كان في كتابه «فلسفتنا»، وتحت عنوان «الماركسية والتجربة»، حين ناقش علاقة الخبرة بالممارسة، ومسألة الوحدة بين النظرية والتطبيق، في إطار الفهم الماركسي. وقد كان المصدر الذي عاد إليه هو البحث المعروف لـ«ماو تسي تونغ». فما الذي فهمه الصدر من البحث المذكور، وما هي ملاحظته عليه؟

المعروف أن «ماو تسي تونغ» كتب بحثه هذا كنقد ذاتي لبعض ممارسات أعضاء الحزب الشيوعي، أعقاب أحداث (1930 – 1934)، وكان غرضه منه واضحًا، وهو: بيان أخطاء هؤلاء الأعضاء في استيعاب عنصر «التطبيق الاجتماعي» أو«مفهوم الممارسة» داخل النظرية الماركسية للمعرفة.

لقد كانت التجربة محل احترام وتبجيل داخل الثقافة الحزبية للحزب الشيوعي الصيني، مع تأكيد واسع النطاق على أهمية الماركسية كـ«نظرية عمل»، وليست مجرد عبارات يتعلمها المنتسبون للحزب، يرهبون بها الناس. فكان أن حصل العكس! فتحوَّل مفهوم التجربة إلى الخبرات الذاتية، كما تم التعامل مع النصوص التأسيسية لفكر الحزب (مؤلفات ماركس وإنجلز ولينين) بنحو مغلق حوَّلها إلى «دوغما». من هنا أخذ «ماو» على عاتقه كشف هذه الأخطاء، وبيان الموقع المناسب للتطبيق في تصور الماركسية للمعرفة الاجتماعية.

إذن، فما هو محل عناية «ماو» ليس تحليل المعرفة بكل تفاصيلها ومجالاتها، بقدر

(1) اتيح للصدر تطبيق الدليل الاستقرائي في أكثر من مجال، وفي أكثر من مورد، في: العقائد وعلم أصول الفقه وعلم الرجال وعلوم القرآن والتاريخ... إلخ.



ما هو نقد إهمال «التطبيق الموجَّه لتغيير الواقع»، في تكوين المعرفة الاجتماعية عند أعضاء الحزب الشيوعي الصيني في المرحلة التي أعقبت الثورة.

وقد كان «ماو» حريصًا جدًا على توعية قرّائه بأهمية «التطبيق» في اختبار النظريات، فكتب يقول: «إن المعرفة تبدأ بالتطبيق. وعن طريق هذا التطبيق تبلغ مستوى النظرية، ومن ثم ينبغي أن تتحول نحو التطبيق من جديد. إن الدور الفعال للمعرفة لا يظهر في الطفرة الفعالة من المعرفة الحسية إلى المعرفة العقلية فحسب، بل أهم من هذا بكثير هو أن يظهر هذا الدور الفعال في الطفرة من المعرفة العقلية إلى التطبيق الثوري. فالمعرفة التي تمكننا من الإحاطة بقوانين العالم يجب أن توجه من جديد نحو ممارسة تغيير العالم. يجب أن تستخدم في ممارسة الانتاج، في ممارسة النضال الطبقي الثوري والنضال القومي الثوري، كما وفي البحث العلمي. تلكم هي عملية اختبار وتطوير النظرية، عملية هي استمرار لعملية واحدة، عملية اكتساب المعرفة»[1].

بالعودة إلى محمد باقر الصدر نجد أنه عالج كلمات «ماو تسي يونغ» في غير سياقها، حيث أهمل النقطة المنهجية في كلام الأخير حول عنصر الممارسة في تكوين واختبار النظريات، ليسوق البحث عن سؤال من نوع آخر، وهو: ما مدى حاجتنا إلى معارف عقلية قبلية في بناء المعرفة عامة؟ مفترضا أن منشأ اهتمام الماركسية بالسؤال عن دور التجربة هو خشيتها على المذهب التجريبي من أن ينتهي إلى مسلمات عقلية قبلية لا تسلّم بها. يقول الصدر: «إن المذهب التجريبي الذي عرضناه سابقاً يطلق على رأيين في مسألة المعرفة: أحدهما الرأي القائل بأن المعرفة كلها تتوفر في المرحلة الأولى، أي: مرحلة الإحساسات والتجارب البسيطة. والآخر الرأي القائل بأن للمعرفة خطوتين: الخطوة الحسية والخطوة العقلية، أو التطبيق والنظرية، أو مرحلة التجربة ومرحلة المفهوم والاستنتاج. فنقطة الانطلاق للمعرفة هي: الحس والتجربة، والدرجة العالية لها هي: تكوين مفهوم علمي ونظرية تعكس الواقع التجريبي بعمق ودقة. وهذا الرأي الثاني هو الرأي الذي اتخذته الماركسية في مسألة المعرفة، ولكنها لاحظت أنّ هذا الرأي سوف ينتهي بها بصورته الظاهرة إلى المذهب العقلي؛ لأنه يفرض ميداناً ومجالاً للمعرفة الإنسانية خارج حدود التجربة البسيطة، فوضعته على أساس وحدة النظرية والتطبيق، وعدم إمكان فصل أحدهما عن الآخر، وبذلك احتفظت للتجربة بمقامها في المذهب التجريبي، واعتبارها المقياس العام للمعارف البشرية»[2].

ثم يضيف: «إن الماركسية كما يبدو تعترف بوجود مرحلتين للمعرفة البشرية،

---

(1) حول التطبيق (بغداد 1958): 20-21.

(2) فلسفتنا: 104.



ومع ذلك فإنها لا تريد أن تسلِّم بوجود معرفة منفصلة عن التجربة، وهذا هو التناقض الأساسي الذي تقوم عليه نظرية المعرفة في المادية الديالكتيكية; ذلك أن العقل لو لم يكن لديه معارف ثابتة بصورة مستقلة عن التجربة، لم يستطع أن يضع النظرية على ضوء الإدراكات الحسية، وأن يكوِّن مفهوماً للمعطيات التجريبية؛ فإن استنتاج مفهوم خاص من الظواهر المحسوسة بالتجربة إنما يتاح للإنسان إذا كان يعرف على الأقل أن ظواهر كهذه تقتضي بطبيعتها مفهوماً كذاك، فيركّز استنتاجه لنظريته الخاصة على ذلك»[1].

ومن الواضح أن أسئلة الصدر هذه لم تكن محل اهتمام «ماو»، فضلًا عن أن تكون الأهم. وليس في كلامه ما يوضح رفضه «أي مبدأ عقلي قبلي»، حتى ولو كان مبدأ عدم استحالة التناقض.

أما فيما يتعلّق بالتصورات المنهجية الخاصة في تكوين المعرفة العلمية، فإن منطلقات «ماو» هي مجموع المسلمات السائد في حقل مناهج البحث منذ الأرجانون البيكوني وما بعده. والتي سيعود الصدر للاعتراف بجزئها الأعظم في المرحلة الثانية من تطوره المنطقي في كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء».

نعم، في كتابه الآخر «اقتصادنا» اقترب الصدر من الإشكالية المشار إليها في كلمات «ماو تسي تونغ» أعلاه، ولكنه بقي مع ذلك عند أسوارها، دون أن يدخل أعماقها المنهجية. فمع أنه طرح مفهوم الممارسة في سياق ما سماه بالدليل الفلسفي على المادية التاريخية، وفي إطار القراءة الحرفية للماركسية (قوى غنتاج/ علاقات إنتاج)، فإن الغريب أنه تساءل معترضًا بالقول: (إذا كان هذا ممكناً من الناحية الفلسفية، وجاز أن يسير التفسير في حلقة دائرية كما صنعت الماركسية بالنسبة إلى القوى المنتجة وتطوّرها، فلماذا لا يمكن فلسفياً أن نصطنع نفس الأسلوب في تفسير الوضع الاجتماعي؟ فنقرر: إنّ الوضع الاجتماعي في الحقيقة عبارة عن التجربة الاجتماعية التي يخوضها الإنسان خلال علاقاته بالأفراد الآخرين، كما يخوض تجربته الطبيعية مع القوى المنتجة خلال عمليات الإنتاج. فكما أنّ الأفكار التأمّلية للإنسان تنمو وتتكامل في ظل التجربة الطبيعية، ثمّ تؤثّر بدورها في تطوير التجربة وتجديد وسائلها، كذلك الأفكار العملية للمجتمع، تنمو وتتطوّر في ظل التجربة الاجتماعية وتؤثّر في تطويرها وتجديدها»[2].

والشيء الغريب في هذا النص أنه لم يأخذ بنظر الاعتبار أن هذا الذي يقرره هو نص ما ذهبت إليه الماركسية في نظريتها عن عنصر «التطبيق» و«الممارسة العملية»، وقد ورد في كلام «ماو» الذي نقلناه سابقاً، قوله: «فالمعرفة التي تمكننا من الإحاطة بقوانين

---

(1) المصدر السابق: 107.

(2) اقتصادنا: 88.



العالم يجب أن توجّه من جديد نحو ممارسة تغيير العالم. يجب أن تستخدم في ممارسة الانتاج، في ممارسة النضال الطبقي الثوري والنضال القومي الثوري، كما وفي البحث العلمي». ويقول أيضا في الصفحة ذاتها: «إن الكثير من نظريات العلوم الطبيعية تعتبر حقائق، وهذا يرجع بالضبط إلى أنها لم تكتشف من قبل علماء طبيعيين فحسب، بل إنها قد تأكدت أيضا في التطبيق التالي للعلم. والشيء ذاته يقال عن الماركسية اللينينية، فهي لم تعتبر حقة، لأنها قد صيغت على أسس علمية على أيدي ماركس وإنجلز ولينين وستالين فحسب، بل ويرجع أيضا إلى أنها قد تأكدت في التطبيق التالي للنضال الطبقي الثوري والنظال القومي الثوري».

وبغض النظر عن طبيعة فهم «ماو» للنظرية الماركسية (وإنما عدنا إليه حصرًا متابعةً لأفكار الصدر ليس إلاّ) وتعدد المداخل إليها، سواء كانت نظرية في العلم أو التاريخ أو العدالة الاجتماعية، فإن المهم هو الانتباه إلى طبيعة عنصر «الممارسة» كمقدمة منهجية في الاستدلال وتكوين الأفكار واختبارها، وهذا تحديدا ما أغفله الصدر. فهو حتى حين يتطرق في موضع آخر من كتابه[1] محل الحديث لمفهوم الممارسة والتطبيق كمقياس أعلى على حد تعبيره (لاختبار صحّة كلّ نظرية)، فإنه يبقى يتداوله كنقض على الماركسية، بتقرير أنها، أو بعض نماذجها، فشلت في التطبيق، دون أن يقف عند «الممارسة» كمفهوم نقدي تمحيصي في حد ذاته. وهذا ما يمكن ملاحظته بالإضافة إلى ما تقدم في تكرار توظيف الصدر لكلمة «ممارسة» في قاموسه اللغوي داخل كتاب «اقتصادنا»، ولكن بعد إفراغها من حمولتها النقدية، كما في استخدامه لأمثال التعابير التالية: ممارسة عملية الاجتهاد، ممارسة إحياء الأرض وإعمارها، ممارسة أعمال الانتفاع والاستثمار، ممارسة الضمان الاجتماعي... إلخ. بل وحتى بعد استعارته للهيكل النظري الماركسي ونسجه على منوال الماركسيين في حديثهم عن ميزتي الماركسية (الطابع الطبقي، والطابع التطبيقي)، وتسميته لأهم صفتين أساسيتين لما سماه «المذهب الاقتصادي الإسلامي»، وهما: (الواقعية، والأخلاقية)، فإن «الواقعية» لم تتحول إلى بعد (منهجي نقدي) وإنما هي فقط دعوى يقصد منها أن الاقتصاد الإسلامي (اقتصاد واقعي في غايته؛ لأنّه يستهدف في أنظمته وقوانينه الغايات التي تنسجم مع واقع الإنسانية، بطبيعتها ونوازعها وخصائصها العامة، ويحاول دائماً ألا يرهق الإنسانية في حسابه التشريعي، ولا يحلق بها في أجواء خيالية)[2]، تمامًا كما تدعي الماركسية الإيديولوجية.

---

(1) اقتصادنا: 107.

(2) اقتصادنا: 332.



الواقع اجتماعياً ومذهبياً

الملاحظة الأخيرة حول صفة «الواقعية»، التي عدها الصدر إحدى أهم صفتي «المذهب الاقتصادي الإسلامي»، هي خير مدخل لمتابعة تحليل إشكالية «الواقع والممارسة» في هذا النموذج من الفكر الإسلامي المعاصر. فإن فكرة الصدر عن المذهب الاقتصادي هي جزء من تصوره العام عن «النظام الإسلامي»، وإذا كان الجزء الأخير من حديثنا قد تناول موقف الصدر من الإشكالية في بحثه الاقتصادي، فإن المتمم لهذا الموقف هو ذاك الجزء الآخر من بحثه حول «النظام الإسلامي» والمتعلّق بالجانب الاجتماعي. لا بل إن حديثه في هذا الجزء أهم وأكثر دلالة على موقفه من الإشكالية، لأن الرؤية الاجتماعية التي يقترحها الصدر تشمل جميع القيم والمفاهيم والتشريعات التي يمثلها الفكر الإسلامي. وحينئذٍ فإن السؤال عن الواقع (كتجريب وكممارسة) يتناول في الحقيقة طبيعة حضور هذا الواقع في نفس ممارسة الصدر اكتشاف المذهب الاجتماعي، ثم منزلته التي أنزله فيها الصدر في أذهان وثقافة وسلوك معتنقي تنظيراته الاجتماعية. فكيف كان الواقع في تفكير الصدر؟ وما هي منزلته في مذهبه الاجتماعي؟ هذان هما السؤالان اللذان نبحث عن جوابهما في الجزء المتبقي من هذه الدراسة.

لقد وعد الصدر قرّاءه في نهاية كتابه «فلسفتنا» أنه سيكتب كتابًا بعنوان «مجتمعنا»، ولكن الجميع يعرف أن كتابا بهذا العنوان لم يطبع له حتى مقتله عام 1980، ولقد ترك هذا حسرة في قلوب جمع واسع من محبيه والمتابعين لكتاباته، إلا أنني أرى أن الصدر أعرض عن كتابة هذا الكتاب لا بسبب عدم توفر فرصة لكتابته، بل لأن مجموع أفكاره قد كتبها الصدر سلفًا وبنحو متفرق، حتى عاد موضوع كتابتها من جديد أمرًا لا مبرر له.

إن تصورات الصدر في مجال العلاقات الاجتماعية وما يتعلّق بها من صراع وتناقضات وأهداف وحلول هي أخطر ما كتبه على الإطلاق، ولكن هذا لن يدعونا إلى تلخيصها ومناقشتها هنا، إذ هذه مهمة خارجة عن أغراض بحثنا، لهذا فإنني سأكتفي فقط بتناول تلك الأفكار التي توضح محل إشكاليتنا داخل آرائه الاجتماعية، متجنبا تحليل وتقييم مصادره (وهي في الغالب مصادر ماركسية) وأفقه ومصادراته وحلوله.

يرى الصدر[1] أن أي نظام اجتماعي يدرس العلاقات الإنسانية عليه أن يركز على هدفين:

الأول: تفادي المشاكل التي تواجه البشر في علاقاتهم تلك.

---

(1) ومضات: 112.



والثاني: تربية الإنسان وإعداده نفسيًا وروحياً، بنحو ينزع عنه نقاط الضعف ويحفز فيه مواهبه وطاقاته.

وعلى عكس الرأي الشائع بين الإسلاميين في دراسة النظام الاجتماعي القاضي بعجز التجربة البشرية المنفصلة عن الدين عن إدراك التنظيم الكفيل بتحقيق مصالح الإنسان، يرى الصدر أن جوهر المشكلة ليست في هذه النقطة تحديدًا، إذ من الممكن «إلى درجة ما» - كما ينص الصدر[1] - أن تتيح التجربة الاجتماعية للإنسان اكتشاف النظام الاجتماعي الأصلح، إلا أن جوهر المشكلة في «التزام» الإنسان بتنفيذ هذا التنظيم وتطبيقه، حين يتصادم مع مصلحته الشخصية. إن الصدام بين دوافع الإنسان الذاتية التي توجهه باتجاه مصالحه الشخصية من جانب، ومصالح الآخرين التي تقوم على أساس التضحية والإيثار من جانب آخر، هو في نظر الصدر الجوهر الحقيقي للمشكلة الاجتماعية[2].

إن وجود الإنسان، يقول الصدر[3]، هو وجود ذو طبيعة غائية، أي أن الإنسان يعيش من أجل أهداف يؤمن بها ويسعى إلى تحققها. وحيث إن الإنسان لا ينفصل في تفكيره عن واقعه، وهو دائمًا مرهون بمستوى هذا الواقع ودرجته الروحيّة والنفسية[4]، فإن أهداف الإنسان ستكون بمستوى هذا الواقع. ومتى كانت أهداف الإنسان منخفضة فإن ما ينتج عنها من تنظيم اجتماعي ومن تربية نفسية، سيكون منخفضًا بدوره أيضًا. وهذا الانخفاض في مستوى الأهداف والتنظيم لا يمكن تداركه بالعلم وتطور التجربة الاجتماعية نفسها، كما هو الحال مثلًا مع التجربة البشرية في مجال الطبيعة، التي هي في تقدم مطرد، ذلك لأن الفرق بين التجربتين كبير[5]:

أولا: لأن التجربة الطبيعية يمكن أن يباشرها فرد واحد، وهي قابلة للقياس والملاحظة المنظمة، في حين أن التجربة الاجتماعية يمارسها المجتمع المجرب كله، وهي لذلك تستوعب تاريخًا أوسع كثيرًا من عمر هذا الفرد أو ذاك.

وثانياً: لأن نتائج التجربة الطبيعية أكثر موضوعية ونزاهة، ولا يكون في العادة إخفاء الحقيقة في هذا اللون من التفكير من مصلحة المجرب وأغراضه، وهذا على العكس من نتائج التجربة الاجتماعية وألوان التفكير المستمدة منها، فإنها لا تتوقف دائماً على

(1) المدرسة الإسلامية: 23.
(2) المدرسة الإسلامية: 77.
(3) المدرسة القرآنية: 115 وما بعدها.
(4) ومضات: 113.
(5) المدرسة الإسلامية: 25 وما بعدها. ومضات: 107 وما بعدها.



مصلحة المجرّب في قول الحقيقة، وهي عرضة للتحيز المصلحي والعصبيات وغيرها من أسباب التفكير غير الموضوعي.

إذن، فالمشكلة الأساسية التي يعاني منها النظام الاجتماعي في رأي الصدر[1]، هي ليست في إشباع حاجات أفراد المجتمع الإنساني، بل في الإطار المفاهيمي والقيمي الذي يتم إشباع تلك الحاجات على ضوئه، وإيجاد التوازن العادل بينهم بناء عليه.

وهكذا يلخص الصدر رأيه بالقول: «إن النظام الاجتماعي الذي آمنت به أوروبا والمبادئ الاجتماعية التي نادت بها وطبقتها، لم تكن نتيجة لدراسة علمية تجريبية، بل كانت نظرية أكثر منها تجريبية، ومبادئ فلسفية مجردة أكثر منها آراء علمية مجربة، ونتيجة لفهم عقلي وإيمان بقيم عقلية محدودة، أكثر من كونها نتيجة لفهم استنتاجي وبحث تجريبي في حاجات الإنسان وخصائصه السيكولوجية والفسيولوجية والطبيعية»[2].

ومع عجز العلم والتجربة البشرية «الغربية» على إيجاد هذا التوازن وحل صرعات العلاقات الإنسانية وتناقضاتها، يضع الصدر ثقته في «الدين» كحل وحيد، وعميق، ونهائي. وذلك عبر الإيمان بالله واليوم الآخر، حين يحول الدين المصالح العامة إلى مصالح فردية للإنسان، يتلقى جزاءه على القيام بها وتضحيته بمصلحته الشخصية العاجلة من أجل وعود الله الآجلة في عالم آخر.

والصدر مقتنع تمام الاقتناع بأن هذه الوعود الآجلة يمكن أن تحمل الإنسان على السير وفقاً لها في العاجل، بل يرى أن هذه الوعود أكثر واقعية من جميع الحلول البشرية الساعية لتنظيم الحياة الإنسانية بمعزل عن الإيمان بتلك الوعود الإلهية. ولا يعدم الصدر القول[3] إن تاريخ المسلمين، لا سيما الجيل الأول منهم ممن عاصر رسالة النبي (ص)، يعد مثالًا ناصعًا على صدق مقترحه هذا، والذي يجده أكثر انسجامًا مع نفسانية المسلمين من الرؤى والنظريات الغربية التي تراهن على الإنسان نفسه، وقوة القانون والقضاء والمؤسسات الحكومية والمنظمات المدنية وغيرها.

كان هذا عرضًا موجزًا لرؤية الصدر في طبيعة النظام الاجتماعي وأهدافه ومشاكله وحلوله المقترحة لتذليل تلك المشاكل، وهي رؤية دأب الصدر على تكرارها في أكثر من مناسبة، وبثها في أكثر من كتاب له ومقالة ومحاضرة، منذ مقدمته على كتابه

---

(1) المدرسة الإسلامية: 35.

(2) المدرسة الإسلامية: 33.

(3) يراجع ما كتبه في (الإسلام يقود الحياة) عن «تركيب الفرد المسلم في واقعنا المعاصر» لا سيما تحت عنوان: «وضوح التجربة والارتباط العاطفي بتاريخها»: ص184.



«فلسفتنا»، وفي ثنايا كتابه «اقتصادنا»، مرورًا بكتابه «المدرسة الإسلامية» ومقالاته عن «خصائص النظام الإسلامي»، وحديثه عن «تغير النبوات»، وانتهاءً بمحاضراته عن التفسير والسنن التاريخية وعناصر المجتمع (طبعت جميعها في كتاب واحد تحت عنوان: المدرسة القرآنية)، وكتابه «الإسلام يقود الحياة» الذي اعتبره مانيفستو أفكار الصدر كلها.

ولكن إذا كان الصدر يؤمن بفشل النظريات الغربية في فهم النظام الاجتماعي، وتهافتها في استيعاب مشكلته وحلها، في مقابل النظرية الدينية الإسلامية، فما هي الأسس التي يقيم عليها نظريته هذه، وما هي الخطوات المنهجية التي يستل عبرها تلك النظرية، وما هي مساحة ودور «الواقع»، أو «الممارسة»، داخلها؟

لقد كرس الصدر أشد لحظاته تأملًا ليس لإثبات وجود الله فحسب، بل ولتفسير «معنى» وجود هذا الإله في حياة الإنسان. ويمكن اعتبار أهم فصول قصة هذا المعنى هو ما كتبه في نقطتين:

الأولى: إثبات ما اصطلح عليه «ربانية» النص الديني[1].

والثانية: تأويل ما تعنيه صفات الله وأسمائه[2].

في ما يتصل بالنقطة الأولى نجد أن ما كتبه الصدر منح دماء جديدة لنمط الاستدلال التقليدي الإسلامي الموروث حول صلة «القرآن الكريم» بالله، فبعد أن أعلن في خاتمة جهده العقلي المركز «الأسس المنطقية للاستقراء» أن هدفه الحقيقي «هو إثبات وحدة الأسس المنطقية» التي تقوم عليها الاستدلالات العلمية المستمدة من الملاحظة والتجربة والاستدلال على إثبات وجود الله الصانع المدبر لهذا العالم، أعاد صياغة الاستدلال القديم على فكرة «الإعجاز» عبر تجميع قرائن حساب الاحتمالات[3]. كتب موضحًا ذلك: «كلما لوحظت ظاهرة معينة ضمن عوامل وظروف محسوسة، ولوحظ استقرائيصا أن هذه العوامل والظروف المحسوسة في الحالات المماثلة لا تؤدّي إلى نفس الظاهرة، فيدل ذلك على وجود عامل آخر غير منظور لا بد من افتراضه لتفسير تلك الظاهرة. وبكلمة إخرى: أنّ النتيجة إذا جاءت أكبر من الظروف والعوامل

---

(1) لاحظ بحثه «موجز في أصول الدين» المنشور ضمن كتابه «الفتاوى الواضحة»: 65، 77، 84.

(2) المصدر السابق: 57 وما سنذكره بعد قليل من مصادر.

(3) الشيء نفسه فعله الصدر في أهم أسس المذهب الشيعي الإمامي؛ الإمامة. حيث انتقل بها في دراسته «بحث حول الولاية» من فكرة «النص الجلي» كما هو الاستدلال التقليدي، الشائع والموروث، في الفكر الشيعي، إلى فكرة «التعيين» المستند إلى «مجموعة» من القرائن المتضافرة.



المحسوسة بحكم الاستقراء للحالات المماثلة كشفت عن وجود شيء غير منظور وراء تلك الظروف والعوامل المحسوسة»[1].

وحين تكون الظاهرة هي «القرآن» فإن العامل الإضافي وراء الظروف والعوامل المحسوسة ليس شيئًا آخر غير «عامل الوحي»، وهو معنى ربانية هذا النص وربانية الرسالة التي قامت عليه، رسالةٌ: «شاملة» لجميع جوانب الحياة، و«مستوعبة» لكل الخبرات اللازمة لعملية التنظيم الاجتماعي، و«متعالية» على الواقع البشري المحدود، كما يستنتج ذلك كله محمد باقر الصدر[2].

أما فيما يتصل بالنقطة الثانية، فتلخصه كلمة الصدر حول ما اعتبره الفهم الفلسفي المادي المحض الذي تتسم به الحضارة الغربية، حين أهملت مسألة «انبثاق الحياة» عن الإيمان بالله، وسلمت زمام أمورها إلى «عقل بشري محدود»، على حساب وجود شخصية أو مجموعة من الأفراد «معصومة»، يوكل إليها تنظيم الحياة الصالحة للأمة، فكتب يقول: «الإنسان في هذا الكوكب إن كان من صنع قوة مدبرة مهيمنة عالمة بأسراره وخفاياه، بظواهره ودقائقه، قائمة على تنظيمه وتوجيهه، فمن الطبيعي أن يخضع في توجيهه وتكييف حياته لتلك القوة الخالقة، لأنها أبصر بأمره وأعلم بواقعه، وأنزه قصداً وأشد اعتدالاً منه»[3].

إن الأساس النظري لهذا النص شرحه الصدر في نظريته حول «حق الطاعة» في علم أصول الفقه[4]، حيث ذهب إلى أن العقل العملي، واستنادًا لكون الله خالقًا للإنسان، وبالتالي مالكًا له، يحكم بأن لله حق الطاعة على الإنسان في كل ما «يحتمل» أنه من تكاليف الله وأوامره ونواهيه.

وعليه فإن صفات الله هنا تكسب «مدلولًا اجتماعًا»، وتتحول إلى «مؤشرات» عامة للسلوك في المجتمع الإنساني، تضع له أهدافه وقيمه وتوجه مسيرته تشريعيًا. يقول الصدر: إن «التركيب العقائدي للدولة الإسلامية الذي يقوم على أساس الإيمان بالله وصفاته ويجعل من الله هدفاً للمسيرة وغايةً للتحرك الحضاري الصالح على

---

(1) المصدر السابق: 67-68.

(2) يضاف لما تقدم من مصادر المقال المعنون «خصائص النظام الإسلامي» المنشور في مجلد «ومضات»، انظر: 106. الموجز، الفتاوى الواضحة: خصائص الرسالة الإسلامية: 81 وما بعدها.

(3) المدرسة الإسلامية: 48.

(4) راجع مثلًا: المعالم الجديدة للأصول الفقه: 224. الهاشمي، بحوث في علم الأصول: (4/ 27)، (5/ 24).



الأرض هو التركيب العقائدي الوحيد الذي يمد الحركة الحضارية للإنسان بوقود لا ينفد»[1]. وفي موضع أخر يكتب: «صفات الله تعالى وأخلاقه، من: العدل والعلم والقدرة والرحمة بالمستضعفين والانتقام من الجبّارين والجود الذي لا حد له، هي مؤشرات للسلوك في مجتمع الخلافة وأهداف للإنسان الخليفة»[2].

إن فكرة حفظ الله لمصالح الإنسان وتأسيس هذه الفكرة على العقل فكرة قديمة في التراث الإسلامي تعود لأيام المعتزلة، ولكن المختلف مع محمد باقر الصدر هو هذا الأساس النظري الجديد القائم على اعتبارات «حق الطاعة» في صفات «الخالقية» و«المالكية»، الأوسع والأشمل من الأساس النظري القديم القائم على مبدأ «شكر المنعم». يقول الصدر: «حق الطاعة يدركه العقل بملاك من الملاكات، كملاك شكر المنعم، أو ملاك الخالقية أو المالكية، ولكن حق الطاعة له مراتب، وكلما كان الملاك آكد كان حق الطاعة أوسع، فقد يفرض بعض المراتب من منعمية المنعم لا يترتب عليه حق الطاعة إلاّ في بعض التكاليف المهمة لا في كلها، وقد تكون المنعمية أوسع بنحو يترتب حق الطاعة في خصوص التكاليف المعلومة، وقد تكون مولوية المولى أوسع دائرة من ذلك، بأن كانت منعميته بدرجة يترتب عليه حق الطاعة حتى في المشكوكات والمحتملات من التكاليف»[3].

ولكن ما هي مصالح الإنسان التي يتكفّل الله حفظها وتوفيرها؟ يميز الصدر[4] في تحليله لعناصر المجتمع بين نوعين من العلاقات: علاقة الإنسان مع الطبيعة، وعلاقة الإنسان مع الإنسان. ولكل علاقة مشكلتها، فالعلاقة الأولى مشكلتها جهل الإنسان بقوانين الطبيعة وعجزه عن تذليلها والاستفادة منها، والمشكلة في العلاقة الثانية هي «الاستغلال» الذي يحدث بين البشر. وما يهتم الله بتوفيره وتذليله - أو هكذا قضت عادته كما يقول الصدر - هو الثاني وليس الأول. حل المشكلة في النوع الأول من علاقات الإنسان متروك للإنسان نفسه عبر قانون الخبرة والممارسة البشريين، وحل المشكلة في النوع الثاني من علاقات الإنسان هو الإيمان بالإسلام وتشريعاته وقيمه ومفاهيمه عن الكون والحياة والإنسان.

(1) الإسلام يقود الحياة: 169.
(2) المصدر السابق: 133.
(3) بحوث في علم الأصول: ج5، 24.
(4) المدرسة القرآنية: الدرس الثاني عشر. وانظر أيضًا: محاضرة تغير النبوات (ضمن كتاب: أئمة أهل البيت، ص93)، الهاشمي، بحوث في علم الأصول: ج4، 306.



والصدر كفقيه مسلم حاول في كتابه «اقتصادنا»[1] ومحاضراته في التفسير[2] شرح آليات اكتشاف تلك القيم والتشريعات، ولن أدخل هنا في إيضاح تفاصيل تلك الآليات، لأنها تتطلب جهدًا تحليليًا اختصاصيًا مستأنفًا، ومطولا لا تتسع له هذه الدراسة، لكن الشيء المهم الذي يجب على القارى أن يعرفه أن الصدر حدّد دور الواقع في نقطتين اثنتين على المستشكف لتلك القيم والتشريعات أن يتعاطاهما بحذر:

- عليه أولًا أن يتجنب السقوط في «الذاتية»، أي تبرير الواقع وإخضاع النص الديني له، أو تأويله بنحو ينسجم مع توجهات الباحث الخاصة وذوقه ومزاجه النفسي.
- وعليه ثانيًا أن يبدأ - وبالرغم من التحذير الأول - بأخذ الواقع كخبرة بشرية، كحصيلة معرفية بشرية، متصلة بموضوع بحثه ينطلق منها لتحديد موقف النص الديني منها.

هذا هو كل ما في حديث محمد باقر الصدر عن الواقع ودوره في النظريات التشريعية والقيمية الإسلامية التي فصّلنا سابقًا أسسها النظرية وبنتيها الداخلية، وكل ما سيأتي لاحقا في كلامه عن «الممارسة»، فهو لا يعني إلا المزاولة والتطبيق بمفهومهما العادي، وليس الممارسة والتطبيق كاصطلاح منهجي نقدي اختباري، يكشف عن سلامة النظريات وصحتها وجدواها. وقد لخّص الصدر كل هذا في جملة واحدة تامة، فقال: (إن الإسلام ليس نظرية بشرية لكي يتحدّد فكرياً من خلال الممارسة والتطبيق)[3].

هذه خلاصة لآراء واحد من أهم المفكرين الإسلاميين في النصف الثاني من القرن العشرين، والذي مثلت أفكاره واحدة من أعمق مساهمات الإسلام السياسي في نقاشات الفكر والثقافة والتراث[4]، فلنكتفي بهذا العرض إذن، ولندوِّن رأينا في بعض ما جاء فيها.

---

(1) اقتصادنا: 431.

(2) المدرسة القرانية: الدرس الثاني.

(3) التشيع والإسلام (المعروف بـ: بحث حول الولاية): 40.

(4) كان من الممكن أن أختار شخصًا آخر بدلًا عن الصدر (سيد قطب مثلًا) وأتابع الموضوع معه، لا سيما وأن هناك تشابهًا واسعًا بين فكر الرجلين، (مثلًا: أغلب الخصائص التي ذكرها الصدر للرسالة الإسلامية والفكر الإسلامي في «الموجز» وفي «الإسلام يقود الحياة» تحدّث عنها قطب في كتابه «خصائص التصوّر الإسلامي»: ربانية، واقعية، ثبات، إيجابية، توازن... إلخ). الرؤية بين الرجلين متقاربة، وتمثل قاسمًا مشتركًا بين طيف واسع من المفكرين الإسلاميين في العصر الحديث.



كما لاحظنا في نهاية العرض المتقدّم، فإن الصدر لا يستخدم كلمة «تطبيق» و«ممارسة» بمعناها التداولي الذي استعارها منه، وأعني به الفضاء الثقافي للفكر الماركسي، حيث تكون «الممارسة العملية» ليست مجرد تطبيق بمعناه اللغوي العادي، بل هي أداة منهجية الغرض منها التحقق من صحة النظرية ونجاعتها، وفحص قدرتها على استيعاب الواقع وتفسيره وتطويره. إن الصدر لا يفتأ يكرر كلمة «ممارسة» بجميع اشتقاقاتها اللغوية، بل ونراه يعترف أحيانًا - كما في حديثه عن نشوء فكرة الدولة في كتابه: (الإسلام يقود الحياة) - بدور «الممارسة الاجتماعية للحياة» في تنمية مواهب الإنسان الفكرية، وتطوير حياته والنهوض بها، ولكن حيث إن هذا الدور يتصل بمفهوم الدولة، والصدر يؤسس لانطلاقة هذا المفهوم في زمن غير محدّد وفقا للمقاييس البشرية المعروفة، وإنما هو أقرب لزمن «الكوسمولوجية الدينية» حيث بدايات النبوات، فإن مفهوم الممارسة يبقى عنده هو الآخر مفهوما معلقا، يبقى في فضاء خارج عن الواقع القابل للفحص.

إننا بحاجة للممارسة كمفهوم زمني واقعي اختباري، فإذا بها مع الصدر تتحول إلى جزء من بدايات خارج التاريخ. وهذه مفارقة تبدو في منتهى الغرابة. نعم، الصدر يتحدّث في مستوى آخر عن أمة «تمارس» السلطة أو تمارس التشريع أو تمارس الرقابة على التنفيذ أو تمارس الانتفاع... إلخ، ولكنها «ممارسات» ليست بمعناها المعرفي، حيث يكون الواقع عنصرً اختباريًا واستكشافيًا، بل حقلا تطبيقيا خالصا.

لنتقدم خطوة أكبر من النوعين المتقدمين من الممارسة أعلاه، حيث تكون الممارسة إما «ميثولوجية» أو «تطبيقية خالصة»، ولنلاحظ نوعا أخطر من الممارسة، حين تفقد الممارسة وما تمثّله من «واقع» كل قدراتها وامتيازاتها، لنتأمل موقف الصدر من حضور الواقع في بناء النظرية، فمع أننا لا نود مجادلته في قدرة مستكشف النظرية من النص على التنصّل من مسبقاته الذهنية، وهو ما ينفيه أمثال غادامر وأتباعه، إلا أن الجدير بالعناية هو هذا الدور «السلبي» للواقع في ذهنية المستكشف الإسلامي الذي يتحدّث عنه الصدر، إذ تظل مهمة هذا المستكشف ليست استكشاف الواقع، ولا تحكيمه كمقولة فحصية، بل تجميد هذا الواقع وتحكيم النص فيه، ليقول فيه قوله: في شرعيته أو صحته أو دقته أو رفضه وإقصائه. هنا بالضبط تنعكس العلاقة بين الواقع والنص، ليكون النص حاكمًا والواقع محكومًا عليه، النص «مهيمنًا» والواقع مهيمنًا عليه، وأنا أضع كلمة «مهيمن» بين معقوفتين لأن هذا المعنى هو ما يفهمه الصدر من الآية القرانية: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ (المائدة: 48).



لا يكون الواقع وما يتصل به من «ممارسة» مصدرًا للخبرة البشرية في العلوم، ليس منبعًا لتصوراتنا ومفاهيمنا عن الحياة والإنسان والكون، بل مجرد «رافد احتياطي»، محفز، يعود إلى المستكشف بالنفع في تشكيل نظرياته، دون أن يكون له دور في خلق الواقع نفسه، أو منحه هذا الواقع دورًا أكبر في تمحيص أفهامنا ونظرياتنا ورؤانا.

مع هذا النمط من التفكير يمكننا تخيل الآثار على ذهنية المسلم، وما يخلفه فيه من تبعية، وما يتسم به معرفيًا و إبداعيًا من موقف هامشي غير منتج في عالمنا المعاصر، الحافل بالتنافس على جميع الأصعدة المعرفية والتقنية والسياسية كافة.

هل نبالغ لو قلنا إن فكرة الصدر عن علاقة المفكّر الإسلامي بالواقع هي نفسها وليدة تجربة الصدر مع هذا الواقع، حيث لا يشك خبير على أنه لم يكن له أن ينتهي من بناء مركّبه الفكري النظري لو لم يسبقه اطلاع موسّع على المركب الفكري النظري الغربي الجاهز أمامه؟ هل هذا الوضع المتسالم عليه في تاريخ فكر هذا الرجل هو كل ما تخيله عن علاقات الفكر بالواقع؟ يكاد يكون الجواب: نعم.

أهداف الصدر في كل ما كتب هي أهداف أيديولوجية، هذا مما لا شك فيه، وسوف لن نختلف معه حول صحة أهدافه وفلسفته، سنترك له جميع مصادراته على ما هي عليه، ونسلم له موقتًا بكل ما يدعو إليه، ولكن سؤالنا هو: على ماذا يراهن الصدر في استقامة المسيرة «الإسلامية» التي يدعو إليها؟ الجواب: على المضمون المتعالي للنص، على «الخبرة الربانية» للنبي أو المشرّع، على المقياس الموضوعي الأعلى الذي تمثله مفاهيم الإسلام الواضحة في ذهن ووجدان الأمة.

لقد بقي الرجل مصرًّا حتى آخر نص كتبه على نعت الحضارة الغربية بالمادية واللاأخلاقية، عالقا في موقفها من مفهوم «الله»، ومع ذلك لم يستأنف البحث في هذا الموقف ويدرسه بنحو إشكالي مفصل، يأخذ في الاعتبار جهود رجال تلك الحضارة في دراسة هذا المفهوم. تحدّث مطولا عن (واقعية وأخلاقية أو ربانية) الأطروحة الإسلامية كما فهمها هو، وعن وضوح المقياس الموضوعي (يقصد به العقيدة والمفاهيم الإسلامية معززة بتجربة المسلمين التاريخية في الحكم) ودوره في صيانة مسيرة الأمة من الانحراف، مع أنه كمفكّر شيعي أول المشككين في مسيرة الأمة وصيانتها لمبدأ «الإمامة» بعد رحيل النبي. عاب على الحضارة الغربية صلافتها بادعاء العقلانية والاستغناء عن العناية الإلهية، مع أنه يعترف بأن للبشرية يومًا ما تتجاوز دور الحضانة، فتصل إلى مرحلة العصمة ويتحد فيها خطا الخلافة والشهادة. كتب أن أزمة الغرب تلخّصها قضية توازن بين المصلحتين الفردية والعامة، وأن المقياس العملي المؤسس على الحرية الشخصية ينتهي إلى الاستغلال، وأن الحضارة الغربية تعجز



عن تربية الإنسان والارتفاع به عن دوافعه المادية، ولكنه في المقابل يتجاهل توضيح المقاييس العملية، التي تحول دون استعباد الإنسان باسم الدين، وتحطيم كرامته باسم الله.

يعتقد أن الواجب على الله حفظ مصالح الناس الحقيقية، ولكنه يستثني من المصالح ما له علاقة بالطبيعة، ويقول إن «عادة الله» لم تجرِ بفعل ذلك، وإنما ترك للبشر اكتشافها على ضوء قانون الخبرة والممارسة.

أما المصالح التي هي أحكام شرعية، فهي محفوظة على كل حال، لأن فكرة علم أصول الفقه الإمامي عن الأحكام الشرعية أنها لا تخلو، إما أن تكون حكمًا واقعيًا وإما حكمًا ظاهريًا، والفقيه يستحيل عليه المخالفة الكاملة لمراد الله، لإنه إن أخطأ في الوصول إلى الحكم الواقعي، فإنه لا يحتمل في حقه الخطأ في الحكم الظاهري الذي هو مجرد «وظيفة»، مجرد عمل بحسب قاعدة شرعية أو أصل عملي. فلا عرّفنا ما هي «عادة» الله، ولا فهمنا أساس التصنيف إلى ما هو من عادة الله، وما هو ليس من عادته.

بقي الحديث عما اسماه بـ«ملاكات الطاعة والعبودية لله والتكامل المعنوي» في تفسير إرادة الله ونسبة الأشياء إليه، ولم يتقدّم خطوة باتجاه دراسة العقل بنحو مستقل ومستأنف، وبمعزل عن تصوراته المسبقة عن الدين والتشريع.

ظل يقيّد العقل ويفصّل ما هو من أحكامه القبلية والبعدية، بناء على ما تحقق تاريخيا وتسالم عليه المسلمون من وجود تشريعات متكاملة وشاملة وأبدية لحياة البشر أجمع، فصنّف وخصّص طبقًا لما هو مألوف تاريخيًا، بدل أن يتأمل العقل نفسه ويتحقّق من أحكامه بما هو عقل، لا بما هو تاريخ. لم يتوقف عن ملاكات أخرى تحدّثت عنها تجارب بشرية مماثلة ركزت فيها على حفظ حرية الإنسان وتطوّره عبر عقله، الذي يحفظ مكانته ككائن خلّاق ومبدع وذكي، ويكرس مسؤوليته أمام نفسه وأبناء جنسه.

لا يتصور القارئ أن في نيتي الاستغراق في كشف جميع المفارقات التي منيت بها كتابات الصدر، فقد قلت سابقًا إن هذا ليس ما أريده فعلًا، وإنما أنا أركز هنا على تلك المفارقات ذات الصلة بمكانة الواقع والممارسة في فكر الصدر. إن ما اقترحه الصدر بالأمس كحل يجب النظر إليه اليوم كإشكالية، إن لم نقل كمشكلة.

ولو لم يكن إلاّ هذا التهميش لدور الواقع في فكرنا، وسد أفق اكتشاف أي خلل في النظرية على عقول باحثينا، لكان كافيًا بنفض أيدينا من هذا التراث، والدعوة إلى النظر فيه بنحو جذري، كيف وقد بنيت جميع أنماط التفكير لدينا على مسلمات لاهوتية تأمّن للمؤمن بها صحة متعالية لمضامين أفكاره. فإذا كانت الفكرة صائبة بنحو مطلق وأبدي، وكانت مسيرة الأمة مضمونة ومصانة من الانحراف، وكانت التشريعات



موافقة للحقيقة في كل الأحوال، وكان الواقع عقيما عن التشكيك بأي نتيجة، وكانت دور الدارس سلبيًا فوقانيًا بذريعة «هيمنة» القرآن الكريم... إلخ، إذا كنا سجناء هذه الدائرة المغلقة، فكيف لنا أن ندرك الواقع فضلًا عن أن نغيره؟! هذا منطق لا يمكن نقده ولا سبيل للتشكيك في نتائجه.

ما قاله الصدر عن مآلات التجربة في مساري الفكر الإسلامي (كما في ملاحظة الأسترابادي) والفكر الغربي، وربط تلك المآلات بالإلحاد - هذه الموضوعة الخطيرة جدا في ذهنية الإنسان المسلم - لم يكن مجرد ملاحظة تحليلية عابرة لبنية كلا الفكرين، بل ومؤشر على توقّعات الصدر من حضور الواقع في التفكير ودور الممارسة في فحص النظريات.

إن حضورالواقع كما عرفه المشهد الثقافي الغربي بدا للصدر تقويضًا لمفهوم هيمنة القران الكريم، وطعنًا في بعده الرباني، وغرورًا إنسانيًا بكفاءة واستقلال العقل والتجربة البشريين يخرجه عن نطاق العبودية و«حق الطاعة لله»، وهو ما عناه الصدر من صفة «الإلحاد» التي نعت بها هذا المسار.

قال الصدر ملاحظته عن فكرة الأسترابادي عن الحس وكانت ملاحظة صائبة بكل تأكيد، ولكنه لم يطورها بمتابعة سوسيولوجية وإيبستمولوجية، بل إن ما كتبه في هذين الصعيدين طمس فكرة الحس وما يمثّله من امتداد في التجريب والممارسة أكثر من منحها أفقًا أوسع ومجالات أخصب لم يكن الفكر الإسلامي تأملها بما هو لائق.

مفهوم «طبيعة الأشياء»

قبل أن أنهي هذا الجزء من الدراسة أرى من الضروري الإشارة إلى فكرة استعان بها محمد باقر الصدر في أكثر من موضع من مناقشاته، وهي الفكرة التي كان يصطلح عليها: «طبيعة الأشياء». فقد كرر الصدر الاستدلال بهذا الفكرة في موارد عديدة: اقتصادية[1]، وفقهية[2]، وأصولية[3]، وتاريخية[4]، وقرآنية[5]. وهو يقصد بها المنطق

---

(1) اقتصادنا: 157، 272.

(2) بحوث في شرح العروة الوثقى: ج3، ص308.

(3) عبد الساتر: ج6، ص370.

(4) أئمة أهل البيت: 168، 174، 188، 292، 293، 294. التشيع والإسلام: 17، 21، 43.

(5) المدرسة القرآنية: 282، 316، 321. علوم القرآن (مجمع الفكر الإسلامي - قم، 1425 هـ. ق): 100، 101.



الواقعي في تفسير الأحداث أو نشأة الأفكار[1]، أي الاحتكام إلى منطق الأحداث، أو إلى ما نعرفه عن سيرورتها في الواقع، لتقييم القضايا محل البحث، فنرى، تبعاً لذلك، مدى إمكانها أو استحالتها. وقد أوضح قصده منها في سياق استدلاله على (أن القرآن قد تم تدوينه في زمن النبي) فقال: «ونقصد بـ«طبيعة الأشياء» مجموع الظروف والخصائص الموضوعية والذاتية المسلَّمة واليقينية التي عاشها النبيُّ والمسلمون والقرآن، أو اختصوا بها، ممّا يجعلنا نقتنع بضرورة قيام النبي (صلّى الله عليه وآله) بجمع القرآن في عهده»[2].

لقد ناقش الصدر في المواطن التي أشرنا لها أعلاه الكثير من القضايا، فرفض أموراً واستبعد أخرى، وآمن بأمور واعتبرها أوفق بمسلك الواقع وطبيعة جريانه، ونحن لن نستعرض تلك القضايا، فإن بوسع القارئ العودة إلى تلك المصادر التي أحلنا إليها، إن ما يهمنا هو تسجيل ملاحظتنا على مناقشات الصدر تلك، وبيان مفهوم الواقع الذي يحتكم إليه في تلك التحليلات، وقد سبق لي أن تحدّثت في موضع آخر عن هذا المفهوم في أبحاث الصدر التاريخية ووصفته بـ «العقلية الكلامية» (من علم الكلام) في قراءة التاريخ، وأنا أعني بذلك أن الصدر يعيد تشكيل الواقع وتظهيره ليس كما يبدو في نفسه، أي ليس كما يتجلّى لنا في الأحداث والوقائع، بل كما يتوافق مع اختيارات الصدر العقلية في مجال العقيدة[3]، فيضحى التاريخ حقلًا انتقائيًا «يدعم» العقيدة بدلًا من أن يحاكمها ويتثبّت منها. إن الاتجاه العام الذي يسلكه الصدر في الاحتكام إلى ما يسميه «طبيعة الأشياء» اتجاه صحيح، ولكن تفسيره لهذه «الطبيعة» أو تطبيقه لها هو ما يجب إعادة النظر فيه. والمشكلة ليست فيما يفترض الصدر أنه «طبيعة الأشياء» و«منطق الأحداث». ففي النهاية أغلب القضايا التي ناقشها تاريخية، وهو بالتالي مضطر إلى تقديم «فرضية» حولها طالما هي ليست «معطيات» مباشرة له، ولكن المشكلة هي في «منبع» تلك الفرضيات ومصدرها. و«الواقعية» في منطق الأحداث ليست في العودة لـ«مسلمات ويقينيات» يفترضها الباحث مستلة من عقيدته

---

(1) اقتصادنا: 157. أئمة أهل البيت: 237.

(2) علوم القرآن: 101.

(3) يقول الصدر: «وفي عقيدتي إن وجود دور مشترك مارسه الأئمة جميعاً ليس مجرد افتراض نبحث فيه عن مبرراته التاريخية، وإنما هو مما تفرضه العقيدة نفسها، وفكرة الإمامة بالذات؛ لأن الإمامة واحدة في الجميع بمسؤولياتها وشروطها، فيجب أن تنعكس انعكاساً واحداً في سلوك الأئمة وأدوارهم، مهما اختلفت ألوانها الظاهرية بسبب الظروف والملابسات، ويجب أن يشكل الأئمة بمجموعهم وحدة مترابطة الأجزاء، يواصل كل جزء في تلك الوحدة دور الجزء الآخر ويكمله» أئمة أهل البيت: 108.



أو اتجاهه الفكري، بل من التزامه بالوثائق وما تفرزه من فرضيات. إن الجهود التنظيرية للصدر وإن بدت متماسكة منطقيًا، ولكن ما يهم في التاريخ ليس هذا التماسك التحليلي الذهني المفترض، بل تناسقها مع الوثائق المتعلقة بالحدث موضع الدرس. على الفرضيات أن تكون مشتقة من الوثيقة، ودون ذلك نتيه في الاسقاط التاريخي أو التبرير الإيديولوجي، وهو ما يعني ضياعًا حقيقيًا للواقع، لن يخفف من فداحته تصريحنا النظري بأهمية هذا الواقع.

الخاتمة:

أرجو أن يكون القارئ قد استوعب مبررات المقارنة بين رجلين، هما ابن تيمية ومحمد باقر الصدر، تقع بينهما سبعة قرون من الفاصل الزمني، الحقيقة أن الزمن ليس مجديًا للفصل بينهما! لأن الرؤية الملهمة لهما في التفكير واحدة، إنها نماذج فكرية واحدة تتناسخ بلا ملل، وهذا ما عقدت الدراسة من أجل إيضاح بعض أبعاده للقارئ.

إن نظرتنا للتاريخ ليست إيجابية، أي أنها لا ترى للماضي قدرة على تعليل الحاضر، فلا يولد الحاضر من الماضي، يبقى الماضي نقيًا وحياديًا مهما كانت آثاره في الحاضر مدمرة، كما أن الواقع تم تحييده وفقد قدرته على المحاكمة، محاكمة نتائج النظريات.

فكرة «مسبقات المفسِّر» بدل أن تسهم في استنبات الوعي التاريخي في فكرنا وثقافتنا، بدل أن تثبت اشتراط وعينا الموروث بالتاريخ، وظّفت لاجتثاثنا من التاريخ، تاريخنا المعاصر! القول إن الوعي البشري لا يخرج، ولا ينفك، عن ثقافة عصره ومصالحه وتناقضاته، خدم في الغالب أصحاب الفكر التقليدي المعارضين لكل تغيير! لماذا؟ لأنهم لا يلتزمون بالخلفيات الفلسفية لكل هذه الأفكار، وإنما يفصلونها عن سياقها و«مسلماتها» المعرفية، فتكون القضية محصورة في تضييق الفكر البشري والحكم على عقل الإنسان بالمحدودية، أو ربط أفكاره بسياقاته المغايرة لنا. وأي شي يخدم التقليديين أكثر من هذا؟

المثير للانتباه أن ابن تيمية والصدر اشتركا في مرافعتهما النقدية في نقاط عديدة، من أهمها:

الأولى: الانشغال بتفكيك المعرفة ونقد أدواتها ومفاهيمها، وربط تلك المعرفة بـ«إلهيات» لا تمت بصلة لتاريخ الإلهيات الإسلامية. هاجم ابن تيمية المنطق والفلاسفة، لأنه وجد في أسس منطقهم «إلهيات» وسياسيات يونانية. ونقد الصدر منطق الغرب وحضارته، لأنه وجده منطقًا يؤسس لوجهة نظر مادية في الحياة، هي أساس حضارة الغرب وثقافته. على أن ابن تيمية اتيحت له الفرصة ليتوغل في نقد



الفلسفة والفلاسفة، والمتصوفة المتفلسفين، وتصوراتهم جميعًا عن الله والنبوات، ونقد الإلهيات اليهودية والمسيحية، أوسع مما أتيح لتجربة الصدر في عمره القصير.

والثانية: التي اشتركا فيها هي إعادة فهم التوحيد الإسلامي اعتمادًا على ركيزة «الصفات والأسماء» الإلهية، فأقاما هرم فكرهما على تفسير تلك الصفات والأسماء وما تقتضيه من إلزامات لاهوتية، فتحدّث ابن تيمية عن «الأطوع لله والأتبع لنبيه» في حين تحدّث عن الصدر عن «حق الطاعة للمولى» وواجبات الإنسان تجاه خالقه ومالكه. وضع الأول توحيده في توحيد العبادة والألوهية، في مواجهة التيارات الباطنية والمتصوفة الاتحادية والفلاسفة الصابئة (بحسب نعت ابن تيمية)، ووضع الثاني توحيده بالإضافة لذلك (مع بعض الاختلافات)، وباهتمام أكبر، في توحيد العبودية والعدالة في مواجهة التيارات الفلسفية الغربية لا سيما الماركسية[1].

إن ابن تيمية والصدر اشتركا في نزوعهما المعرفي نحو ما هو واقعي، ولكنهما كانا أكثر وفاء لواقع متعالٍ لو جاز التعبير، واقعٍ مستمَدٍ من النص وليس من الحس، من الإلهيات وليس من الممارسة العملية.

ما بقي شاغرًا في كل نقاشاتهما الواسعة هو هذا السؤال الفلسفي الأهم: ما هي القضايا التي يمكن نقدها عمليًا؟ ما هي القضايا التي من الممكن أن يشكل عنصر الواقع «سواء عبر التجربة والملاحظة أو عبر الممارسة العملية» نقدًا لها؟ كيف يعمل الواقع على تقويض ما هو نظري أو دحضه كليًا أو جزئيًا؟ ما هي تلك «الحقيقة» الدينية التي تتعالى على النقد الواقعي ويفشل الواقع في مساءلتها، عن أي حقيقة يتحدّث الفكر الديني حين يقول عن نظرياته إنها عصية عن التقييم وفقًا لتجربة الكائن البشري الفاني؟

طرح هذه الأسئلة، وتفكيك المناهج التي تحاول الإجابة عنها ونقدها وتقييمها هو المشغل الحقيقي لإعادة اعتبار «الواقع» كمعيار في خياراتنا الحياتية والفكرية

---

(1) يقول الصدر: «عقيدة التوحيد التي تنطوي على الإيمان بالله سبحانه وتعالى، التي توحّد بين كل المثل، بين كل الغايات، كل الطموحات، كل التطلعات البشرية، توحّد بينها في هذا المثل الأعلى الذي هو علم كلّه، قدرة كلّه، عدل كلّه، رحمة كلّه، انتقام من الجبارين كلّه. هذا المثل الأعلى الذي تتوحّد فيه كل الطموحات وكل الغايات، هذا المثل الأعلى تعطينا عقيدة التوحيد رؤية واضحة له، تعلّمنا على أن نتعامل مع صفات الله وأخلاق الله لا بوصفها حقائق عينية منفصلة عنا كما يتعامل فلاسفة الإغريق، وإنما نتعامل مع هذه الصفات والأخلاق بوصفها رائداً عملياً، بوصفها هدفاً لمسيرتنا العملية، بوصفها مؤشرات على الطريق الطويل للإنسان نحو الله سبحانه وتعالى. عقيدة التوحيد هي التي توفّر هذا الشرط الأول: الرؤية الواضحة فكرياً وإيديولوجيا للمثل الأعلى».(المدرسة القرآنية: 151). وانظرا أيضا (الإسلام يقود الحياة): 38-39.



والسياسية وغيرها. وهذه مهمة تبدو جليلة وفائقة الأهمية، يجب على الإلهيات الإسلامية الجديدة العناية بها بمنتهى الجدية، ودون ذلك فإننا سنبقى مولعين بالتجريد النظري دون جدوى.



عن التثقيف للدين[1]

شلايرماخر

ترجمه عن الألمانية: أسامة الشحماني

(1) Friedrich Schleiermacher، Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799). Hg. v. Berlin 1999، S. 73-94. عنوان الكتاب باللغة الألمانية.




مكتبة
الفكر الجديد

توطئة المترجم:

يواصل شلايرماخر في خطابه الثالث نقده لدخول العقل مجال الدين، وتركيزه على كون الإيمان ضرباً من ضروب الاختلال والانحراف بالأفكار إلى ما لا يحتمله العقل بتقنيته البراغماتية المحكومة بضوابط لا يمكن للدين قبولها. ثمَّ يقدّم تصوراً للتعليم الديني، وفيه يجترح آلية تميّز منهجه، الذي ظلّ أميناً على النزعة الصوفية في التعبير عن المثل العليا للتربية والتعليم، التي أنتجتها عصور التنوير. ويبدو التركيز في هذا الخطاب واضحاً على إبراز مواضع التضاد المطلق بين العقل والدين. فضلاً عن غاية إصلاح الروح والانشداد إلى اللامتناهي، واستغوار الأحاسيس لاستلهام ما تفضي إليه من تأملات. إلاّ أنَّ شلايرماخر لا يتردد، في غير موضع، عن الإلماح إلى كون تعليم الدين هو في الأساس قضية لا تجد لها من يهتم بها، وكذا هو الحال بالنسبة للفن، على الرغم من عمق وأصالة علاقة الإنسان بالدين. وهذا ما يؤكده في قوله: «يولد الإنسان في إطار نظام ديني، مثله مثل سواه من الأنساق والأنظمة الأخرى، ولو لم يقدر لحتمية هذا النظام أن تقع تحت طائلة القمع، ولو لم يتفاقم التباسُ الوعي بما يجمع بين الإنسان والكون من مشتركات - وذلك هو عصب الدين وعماده - لبقيت سحنة الإنسان جامحة من دون أن تشتبك عليها الطوايا، ولكن فناء تلك السحنة يبدأ دبيبه وللأسف مع سنوات الطفولة المبكرة، وتلك هي أولى مظاهر احتقار الدين».

لقد ثبّت شلايرماخر في هذا الخطاب الارتباط الوثيق بين الدين والفن، إذ يقول: «الدين والفن يقفان جنباً إلى جنب، كما ترتبط روحان بعلاقة ودية داخلية، وفيما إذا كانت علاقتهما مشوبة بشيء من الغموض والابهام، ويعاقب فيها كلٌّ منهما الآخر، فذلك أمرٌ مجهول بحاجة لأنْ نتمعّن فيه مراراً». وبناءً على هذا الفهم قوّض شيئاً من المسلمات الفلسفية التي كانت سائدة في التعاطي مع موضوعة الدين، مشيداً فهماً مغايراً للدين ولوجدان المتديّن. وتلك واحدة من الأفكار التي أدخلت شلايرماخر فيما بعد في جدل ونقاشات حامية الوطيس قادته لأن يدافع عنها في كتابه «المناجاة» مفصلاً فيه ما أجمله في هذا الكتاب. المترجم: أسامة الشحماني.



إنَّ ما اعترفتُ به بمحض اختياري، وجعلته متأصلاً في شخصية الدين لا أطمح من ورائه لأن أجعل من الملحدين مؤمنين، ليس هذا هو ما يحدوني البتة، ولا هو ما يدفعني ويحرضني للحديث معكم عن تعليم وثقافة الإنسان، وما لها من ظروف واشتراطات داخل السياق الديني، كعملية باطنية طبيعية ومتعالية على حين، لأن الهدف النهائي للدين لا يعرف طريقاً أخرى غير تلك التي تنهض بمبادئه، ويعبِّر فيها عن نفسه بحرية. وإذا ما تحرَّكتم بكل ما لكم من قوة، لوضع كلَّ الثراء العقلي الذي تحوزون، في خدمة حركية الدين وعلائقية الخارج والداخل، في كيانه ذي البنى التبادلية، فيجدر بكم داخل هذا المقام أن تتوقعوا اختراق إشراقية الدين لكلِّ فرد منكم حتى النخاع. نعم كلّ فرد وعلى اختلاف ما ينتمي إليه من أجواء يتنفس داخل حاضنتها ستتأثر فيه تلك الجزيئات المتجانسة والمتناغمة داخل وعيه ووجوده بأجوبة الدين وصوتها، الذي سرعان ما سيجعل الآذان صاغية لما يرمي إليه من مرجعيات وخبرات تأملية قادرة على النفاذ إلى الطبيعة البشرية. وبهذه الطريقة فقط من التعبيرات الطبيعية عن حركيته يحاول الدين خلق اضطراب مماثل في من يتناغم معه ويشاطره المسار. ولأنَّكم لم تنجحوا في العثور على مسار الدين رفضتموه منجذبين وبفخر لكلّ محفّز غريب، ولكلٍ أسلوب عنيف، مستأنسين بقناعة مريحة، كما لو أنَّ الساعة لم تحن بعد، حيث يمكن للحال أن تتغير بكم أيها الأخوة. هذا المَخْرج الفاشل ليس جديداً بالنسبة لي. كم مِن مرة عزفت فيها على أوتار موسيقى الدين، في محاولة منِّي لتحريك الحاضر في باحة الخليقة، وقد رفعت أصوات ناعمة متماهية مع اندفاع الشباب بشوق تصاعد تدريجياً للانسجام الكامل مع المشاعر الدينية، ولكن لا أحد منهم تأثر بالخطاب أو ردَّ عليه.

كم عدد من ستكون هذه الكلمات بالنسبة له، والتي أنا على ثقة تامة بمرونتها وما تشيعهُ من أجواء خيِّرة سليمة، فرصة للرد بشكل قد يبعث الحزن، من دون أدنى فهم أو يقظة واعية لما ترمي إليه من مقاصد؟ وكم من مرةٍ سيتجدد لي أنا ولجميع الدعاة إلى الدين ذلك القدر الأكيد ابتداءً؟ ولكن هذا لا يثير فينا الحنق والمشقة على الإطلاق، لأننا نعرف منذ البداية أننا لا يمكن أن نُواجَه بشيء غير هذا، فضلاً عن كوننا لا نجبر أحداً على الدين بأية طريقة كانت، لا الآن ولا مستقبلاً. إنَّما افتقد إليه في داخلي لفهم ذلك الجوهر الخاص بالتأثير في البشرية جمعاء ليس بقليل أبداً، ولذا فلا عجب إن كان عدد كبير من الناس، لا يجد غضاضة في نفي الدين.

الدين جوهر الحياة وغذاؤها الكبير بالضرورة، وإلا كيف يتسنى لنا أن نتصوره ونحدس وجوده، وما له من حدود تفصله عن كل ما يجاوره أو يتماحك معه مما للإنسان من نظم ومعارف؟ إلى أي مدى يمكن للإنسان أن يحقق حضوره هنا وهناك



من دون الدين، وهو الذي يوقفه تارة ويدفعه أخرى؟ هل من مكان يحتوي شتّى مصائر الإنسان وضروب وجوده من دون أن يخالها شيئًا من اضطراب أو تتزعزع كيما يمكن للمرء أن يحدد مساحته في العالم؟ لا شك أن للدين رؤيته السامية، إنّه يتجلّى الآن أكثر من أي وقت مضى، إذ أدرك وجوداً حيَّاً لم يتسن له منذ قرون. من ذا القادر من دون ذلك الرابط المصيري على إنقاذ نفسه من صخب هذا العالم وزحامه؟ ومن يستطيع التصدي من دون الانعتاق عن الدنيوية والانتماء إلى الجوهر الروحي العاطفي لقوة الانجذاب لمنطق الفائدة والمصلحة المحدودة؟ من ذا الذي يترك الخط العريض المتأصّل في كيان التاريخ، ويملك الهدوء والقدرة الكافية لكي يبقى صامتاً متقد الحدس؟ ولكن حتى في أزمنة تألق الدين، ومع وجود أفضل النيات، لا يقتصر دخول منظومة الدين على فكرة وجود الرسالة وطبيعة التعاطي معها، وإنما على كيفية غرس الدين ورسم السبيل المؤدية إلى التديّن. والسؤال الآن أين نجد هذا النهج؟ ما يمكن للفن أو أيّ نشاط نادر ومتميّز أن يسببه للإنسان، هو ذلك وحسب، أن ينقل إليه ما يريد إبلاغه من رسالة، فيجعله كراساً لأفكار وتصورات تستعيدها ذاكرة الإنسان في الوقت المناسب، ولكن ما لا يمكن للفن أن يخلقه في الإنسان هو أن يمنحه إمكانية لأن يبوح بذاته هو، من دون أن يجعلها أداة للبوح بذات آخر سواه. لعلكم تدركون التناقض، الذي لا يتعسّر انتزاعه أحياناً من بين الكلمات. لا يمكنكم الاعتياد على حمل شخص ما على انطباع معين، فكثيراً ما تأتون بالرأي لكي يكون مقدمة لرد فعل معين، ولذا قلما يحدث أنَّكم تنافذتم مع الآخر بنشاط عقلي حر مبني على تجاوز هذا النسق من الارتباط. وباختصار، يمكنكم العمل على آلية تضطلع بتفسيرات العقل، ولكنكم غير قادرين على العمل بالطريقة نفسها في تلك الورشة المقدسة من الكون، لأنكم لا ترغبون في تغيير أي شيء وتحريكه في دائرة تحويل الدين إلى ذات مستقلة عن قابلية إدراكها عقلياً، كل ما يمكنكم عمله هو أن تنسحبوا، أن تعودوا القهقرى، أو تتواروا بشيء من الريبة والتوجّس.

إنَّ ما ينتمي للحياة الحقيقية للإنسان هو اللب المكوّن للدين، وينبغي أن يكون محركاً دائماً حيوياً وفعالاً في أطوار الحياة. ومن هنا يكون الدين ذاتاً روحيّة متعالية ومتجذرة في الإنسان، مستمرة النشاط ونابضة بالحياة، يمنح كلَّ شيءٍ كينونته الخاصة، ويقيم لكل حدس أو فكر أو عمل موضوعه السماوي المتخيَّل. وكلُّ ما يحقق وجود الدين بوصفه سلسلة متصلة في التنامي في العقل البشري، يقع بعيداً عن مجال التعليم بالمفهوم العقلي الصرف للمصطلح.

لا شك في أننا قادرون على إخبار الآخرين بالصراع الدائم فينا لتشكيل ما لنا من



آراء ومذاهب، بصياغات فعلية تومئ لمحصلة جيدة من الفهم. ونكون هنا بحاجة إلى لغة قادرة على الاقتراب من سلطة الروح ومحاكاة ما لها من قوة الإلهام، ودوره في الخلق الشامل. ولكننا في الوقت ذاته نعرف جيداً أن هذه اللغة ومهما بلغت قدراتها فهي ليست سوى ظلال وإشارات لحدسنا ومشاعرنا، وهي قاصرة بذاتها عن التعبير عن التصور الذهني المنفلت من الاطار اللغوي. ولكن صفوة القول هي: إنَّ اللغة، وإن كانت لا تخلو من الابتسار والتعسف، الوسيط الوحيد المتمكن من جعل الاقتراب والفهم من تلك التأملات والمشاعر قابلاً للإدراك.

التأمل موقف وجودي ذو خلفية إيحائية غير قابلة للتعلّم، إذ ليس من الممكن المرور إليه إلاّ عبر أنفسنا، أنفسنا التي امتصت ضياء الكون، وتعشّق في كيانها منذ أن وجد، وحدها موهبة الخيال حاضنة طاقة النفاذ للتأملات وتقلقلاتها التي تتخلل الروح، ولكن أهذا هو الدين؟ أمّا إذا أردتم مقارنة معنى الكون بالفنون فيجب عليكم أن تتعاملوا مع هذا التدين السلبي إذا جاز لنا أن ننعته بذلك بما لا يضعه بمواجهة أفكار لم تقو على إنتاج أعمال فنية كبرى، تستفز المتلقي، تمسّه وتخاطبه تصريحاً أو تلميحاً، لأنّها تقترب من الدين، بوصفه اشتغالاً على الايقاع الداخلي للإنسان، وصلة فنية تتخذ من الوجود بأسره مسرحاً لها. العالم كله هو من المنطلق الديني معرض موضوع تحت تصرّف التلقي الديني، لأنّه نقطته المركزية، وذاته التي يتشكّل منها، وأن تصوّب الفهم نحو المركز يعني أنّك تتجه لفهم الكل الشامل، الذي يجعلك محيطاً بالأجزاء. ربما بإمكانكم مقارنة الدين أيضاً بتلك الأعمال الفنية الرفيعة، التي تجلب معها حاجة ملحّة للتأويل، لأنّ جوهرها لا يتشكّل إلاّ عبر تجاوز سطحها، واجتياز الهوة للنفاذ إلى بنيتها التحتية، أرضيتها التي عجزت بلاغة اللغة عن خلع المعنى عليها. هذا هو الهدف، والقصد بأقوى صوره المتعمّدة لكل ما ترمي إليه فكرة تعليم الدين. دلّوني على من له بصيرة نقية، وقدرة على التأمل، وحذاقة في الملاحظة، ودماثة في الخلق، وملكة الشعور بقيمة الفن وجوهره، لأنّي سأقصده من فوري، لأتعلم بين يديه معنى الدين. في الدين وحده لا في سواه؛ ينظر المعلم المحترف والتلميذ المبتدئ إلى أفق واحد، لأن فهم الدين لا يقع خارجه. على إنَّ من يحاول فهم صورة دينه عبر نقضه لصور ديانات أخرى، يكون قد وضع دينه قيد أسر سواه، لأن فكرة الدين حرة، ولا تستقيم حريتها إلاّ حين تعيش بذاتها تتغذى على فردانيتها، وتقطع طريقها وحدها. تعلّم الدين توسيع لأطر المعرفة، ما أن تنبلج بواكير الضياء المقدس في روح الإنسان حتى يشع النور، يبدأ بالاتقاد والتوهّج فيها، ليصبح شعلة حيّة تستقي حياتها من ذاتها، فتغدو روحاً حرة تنشر ضياءها في آفاق رحبة، ربما ابتعدت عن مركزها ونقطة وجودها الأول.



قد يبدو الأمر كما لو أنّي أريد تعليمكم، أنتم وغيركم، دينياً، أو أنّي أجتهد في رسم منهج يقود للتثقيف الديني قصداً. وأنا لا أريد هنا الخروج عن مجال الدين، وإن كنت أود القيام بذلك، ولكني أفضّل البقاء معكم لفترة أطول داخل هذه الدائرة. الكون يعربُ عن ذاته بلا وسائط، فيرسم لمتلقيه ومراقبة سبل إدراكه، وكيفية التعاطي معه، وهذا ما نرغب في ارتياده وفعله ما أتيح لنا ذلك. إنكم على دراية مسبقة بالطبيعة الفردية، إذ تحكمها علاقة مركّبة لا تترك لها فرصة للتعبير عن ذاتها، إلاّ بمقدار انشدادها لسواها، وتحررها عنه في الآن نفسه، وعبر هذا التداخل الحي تكتسب فردانية الأشياء والأجسام وجودها وحدودها، ثمَّ تتواشج فيما بينها لتنتظم ضمن إيقاع حركة الكون. وبهذا المعنى تشكل سائر المخلوقات الوجود، ويكون كلّ جزء منها هو الكون كلّه، وتلك هي النظرة الوحيدة التي تقدّم لنا متناً كافياً لتعلّم الدين ودخول عالمه، الذي يوجب عدم إغفال الجزء ككل. وما أطمح إليه هو أن أقودكم لفهم الدين داخل هذا الإطار المحكوم بعلة وجودنا وزمننا وواقع حياتنا المعاصر، أريد أن أكشف لكم عن كينونتنا وما جعلنا على هذه الشاكلة، وأردت أن تكونوا على بيّنة من تأثير وجود الجزء في باحة الخليقة، وعلى منظومة الكون الحركية ككل.

يولد الإنسان في إطار نظام ديني، مثله مثل سواه من الأنساق والأنظمة الأخرى، ولو لم يقدّر لحتمية هذا النظام أن تقع تحت طائلة القمع، ولو لم يتفاقم التباسُ الوعي بما يجمع بين الإنسان والكون من مشتركات وذلك هو عصب الدين وعماده لبقيت سحنة الإنسان جامحة من دون أن تشتبك عليها الطوايا، ولكن فناء تلك السحنة يبدأ دبيبه وللأسف مع سنوات الطفولة المبكرة، وتلك هي أولى مظاهر احتقار الدين. يعتصرني الألم كلّ يوم وأنا أنظر لسيطرة الغضب على الفهم، ولاتفاق حزمة قوى لحصر الإنسان في إطار متناهٍ في الصغر، بقعة ضئيلة جداً تسدُّ عليه نوافذ إصلاح ذاته فتجعله راضخاً لها.

من الذي يمنع نمو الدين؟ من المؤكد أنهم ليسوا المشككين ولا المستهزئين، وإنْ ران الصمت على أغلبهم، إذا ما تعلّق الأمر بأثر الدين على علاقة الإنسان بالطبيعة وتقرير الإرادة، كما وأنّهم ليسوا اللاأخلاقيين كما يتبادر لذهن المرء، لأنَّ تطلعات هؤلاء وأفعالهم تخوض في لجّة أخرى، وهي قوة مراوغة تختلف عَمَّ للدين من مخيّلة وتقلبات في ملكة الإدراك. إنَّ من يعترض طريق الدين هم أولئك المتعلمون البراغماتيّون، وهم من يمثّل الثقل الأكبر في توازنات الحالة الراهنة لقوى العالم، وقد أتاح الوزن المترهّل لهؤلاء أن يلعبوا دوراً هزيلاً، وألاّ يدخروا جهداً للوقوف بوجه الدين. إنّهم يسيئون معاملة الإنسان في خرقهم لطفولته الأولى، وأعني قمعهم سعيه



وطموحه لإنعاش وحدات الفهم وللنظر إلى اللامتعيّن، الكلي، اللانهائي. إنني أنظر بتفانٍ كبيرٍ إلى تلك الروح المنتفضة التي يحملها الشباب، وعقولهم المتشوقة لفهم جوهر الطَّبيعة، ومحاولتهم خرق قيم الأشياء المتناهية ومعارضتها بالبحث عمّا يطولها من ذلك الحدس والتأمّل المتواري خلف ما تتجلى به الظواهر الحسيّة من قوانين ومن صور. إنّهم يعبرون عمّا يمتليء به رشدهم من شهوات دنيوية، ولكنَّ أرواحهم لا تشتعل فسقاً، بل تغمرها نشوة معرفية تبدو كما لو أنَّها مصدر طاقتهم القادرة على ضمان ديمومة حياتهم من دون غذاء. وهنا يتجلّى قبل كلِّ شيء الدافع الأوّل للدين. سنكون واهمين، بطبيعة الحال، إذا حاولنا تلمّس اللامتناهي خارج حدود المتناهي، إذ لا مجال قط لمعرفة نقائض المفاهيم والأفكار بالابتعاد عن السطح المباشر لما يتضاد معها. ولكن أليس من الصعب تعلّم هذه القيمة العليا اللامتناهية على من لا يدرك المتناهي؟ ألا تسحُ روافد الوهم لتغمر الطلبة وعامة الناس؟ أقول لو كان هناك من يرعى الدين ويحسن التعامل مع حامليه، لأصبح من السهل تصحيح ما اقترفه الإنسان من خطأ بحق طبيعته أو طفولته الأولى، ولعادت لروحه التماعة ذلك الشباب النضر، حيث يترك لتأمّل المطلق مساحة في وجوده.

هناك من يذهب إلى أن خيال الشباب الديني هو في جوهره لا يختلف عن خيالهم في الفن، لأنَّ طاقة هذه المخيلة تجد في الفن والدين فضاء أرحب للاختراق والتسرب عبره. نعم ولذا فإنَّه ليس من محض المصادفة أن ارتبط الدين أو توافق بشكل مدهش بما يكفي من الأساطير والحكايات المقدسة، وكلّ ما انضوى تحت جناح سرديات خطيرة استحالت جزءًا من الدين، فالرب، والأرض الموعودة، والملاك الحامي، وسوى ذلك مما يكتظ به المخيال الشعبي من صور تجد لها أرضيَّتها في ذاكرة طفولة مبكّرة تداولت سرديات الجن. وكان ذلك بطبيعة الحال سبباً مبكراً من أسباب وقوع الدين في لجّة الشعر ثمّ غرقه في الميتافيزيقا، التي تناهبت ما له. ولكن هذا لم يقف حائلاً أمام وعي الإنسان بذاته، واحتكامه لما يضوع منها من فطرة سليمة، غير مرتابة بكلِّ محاولات العقل لوضع معنى نهائي للأشياء، فلم تنل منه غواية تطور العقل العلمي ما قدّمه، واستطاع بعد حين أن يجد طريق الخلاص من هذه المتاهة. على أنَّ ما يحدث الآن هو قمع هذا الاتجاه بالقوة منذ البداية، فكل شيء خارق ومعجز بات محظوراً، ولم يعد من المرغوب فيه شغل الخيال بصور لحقول فارغة، إذ يمكن للمرء التعامل مع أشياء أكثر شيوعاً وأقل تعقيداً، وهي في الوقت نفسه تجعل من استعداده للحياة أكثر واقعية. هذا شأن النفوس المتعطشة لأمور خارجة عن المألوف، نفوس سرعان ما تشعر بالسأم والملل أزاء تاريخ الأخلاق والمعرفة، وما يؤثره من رؤى عقلانية قابلة لايقاظ



الغابر من الجماليات، يلتقطون مفاهيمهم من غلال أخرى، متجاهلين إقامة أيّ اعتبار لكون المعنى يرتقي على محدّدات العقل ومقولاته، أمّا ما يحتاجون إليه فعلاً فلا يقع بعيداً عمّا لديهم من وعي قد يفيض عن حاجتهم. ولحماية المعنى، إلى حد ما، أمام ادعاءات وذرائع تنتمي لأصول أخرى، لا بد لكل إنسان من العودة لتكوينه الغريزي وشعوره المتصل بالضرورة بكل ما يقوم به من أفعال ليست بمنأى عن الروح، لكي تنفتح بصيرته على التلقي والالتقاط والتحري، وتلك قدرة لا تنشأ بمعزل عن البحث في المظهر المشترك للحياة داخل الكون. ولكنكم تنأون عن هذا الفهم بعيداً؛ لفرط ما تهبُّ على أرواحكم من ريح خمول وكسل، جعلتكم تتهاونون، منغمسين في بحبوحة ركود مريح. هذا الكسل والتسيب، هو من وجهة نظركم قوام الحياة المدنية العقلانية. لا شك في كون الغايات أو المقاصد حاضرة على الدوام لتوجيه أيِّ فعل إرادي، ولكن قد يتلعثم العقل في إيجاد علّية العلاقة بين الفعل والغرض، والشيء الرئيسي هو فهم العلل الأولى لفهم الفعل، وما ينضوي تحت ذات الرائي الذهنية من قدرة على سوء الفهم، لأن الطريق التي يسير عليها الفهم، هي ذاتها المؤدية إلى سوء الفهم. المعنى الحقيقي لا يظل هائماً أو مبهماً، إنَّه يبحث عن صورة المتأمل للمعرفة، وعن سبل فهمه، ويوفرها لمن يقبل عليه محاولاً معانقته، كل ما عليكم هو أن تمضوا إليه، كي تضمنوا إقباله عليكم، لأنه لا يقدّم إمكانية العثور عليه لمن لا يهيم به ويطلب إيجاده.

كم من مرة عليَّ أن أقول لكم: اقبلوا على معنى الحياة لكي تفهموه، تلقوه كما هو، ترفعوا عن الجري وراء ما تلوّح به الشهوات جرياً غريب الأطور، لأنَّه صخب بلا جدوى. قد يبدو الأمر مروعاً بالنسبة لكم، ولكن تأكدوا أنكم من دونه لا يمكن أن تكتشفوا صور ومعنى الكون. مزية المعنى أنّه يطمح لإدراك الكليات، لأنّ الإحالة للكل هي ما يجعل الأجزاء قابلة للفهم، وبلوغ ذلك الانطباع غير المجزّأ، ومعرفة كيف تتجلّى فيه صور الأشياء بذاتها، وتختزل في الوقت نفسه طبائع وصور سواها. السؤال الآن هو، إذا ما كنتم مؤهلين لبحث إمكانيات فهم الماذا والكيف؟ لأنّ ما شغلكم على الدوام مستنزفاً كل طاقاتكم هو السؤال عن: الأين، ولأجل أي شيء، وكلّ ما يبدو ملائماً للمنظور العقلي. أليس هذا هو أقصى غايتكم في الفهم: مصادر الأشياء وأنساقها داخل سلسلة المناهج التي تصنّفون، ثمَّ مآلاتها؟ أمّا إذا قلتم إنّما يشغلكم أكبر من ذلك، فهذا يعني أن لا مناص من الحاجة لفهم الدين، بوصفه الوحيد القادر على أن يقدّم لكم فهماً متكاملاً للوجود من دون تشريحه أو تقطيع أوصاله. ولكنكم تتعاملون مع الدين بجفاء لمجرد إرضاء العقل المجرّد فيما تظنون أنّكم في أعلى فعاليته، على الرغم من درايتكم بأنَّ هذا بحد ذاته محض تمويه وافتراض زائف.



هلاّ انتبهتم لكون الفنون هي في طبيعتها كصنيعة بشرية لا تنشأ عن محاكاة الطبيعة بصورتها الكلية، وإنما تنتج عن تأثير التفاصيل، وإنها، أي الفنون، يجب أن تفهم مما يمكن استخلاصه من أوصالها، أي من هذا وذاك، بعد اقتطاعه وهدمه من كليّته. سوف يتعين عليكم الاعتراف بالحاجة إلى الفهم الكلي وتعلّمه، لأنّه في الواقع أصل حتى في طبيعة التعامل مع الناس. ولابد لكم من الاعتراف أيضاً بأن المعنى الأصيل والغني دلالة ينتمي على الدوام إلى دائرة الفهم المتكامل، وإن أفلتت بعض الجزئيات عن هذه المعالجة، ولكن في النهاية هناك خيط يشد كلّ الأشياء والأفكار في كليّة تتكامل وتنسجم أجزاؤها، ابتداء من صغائرها وصولاً إلى أعلى سطوحها وأعني الدين، هناك حاجة حقيقية للفهم الكلي غير المجتزأ عمّ يجب أن يخضع له من قوّة جذرية.

لشدّ ما تتصوَّرون تفاعلات الإنسان في ومع الطبيعة بأنّها ليست سوى تجليات لقضية علاقته العقلية بها وانسجامه الداخلي مع مكوناتها، وكأنّ وجود الإنسان غير متعلق البتة بأي شيء آخر غير ظاهر أفعاله. ويتجسّم معنى الوجود بما فيه الكفاية، كما تقولون، لحظة نظر الإنسان في اللوحة التي أمامه، متناسين أنّ نقطة النظر التي أمامه لا تتمحور إلا على ذاتها، ولا يمكنها الاتساع بدائرتها إلى ما لا نهاية. ولكن فهم اللوحة بهذا الاسلوب يحوّل الحب النقي للشعر والفنون إلى شكل من أشكال الفجور، الذي يمكن التسامح معه فقط، لأنه ليس سيئاً تماماً، كسائر أشكال الفجور الأخرى. من هنا تزداد الحاجة إلى التعامل مع المعرفة بناء على مرتكزات من الاعتدال والحكمة والواقعية، بحيث لا تتجاوز هذه الحدود، لأنَّ فهم الوحدة المتكاملة للوجود يستدعي عدم فصم أصغر شيء منها لما له من أثر يهدف لما هو أبعد من مظهره الحسي.

أن تكون هناك كائنات وجدت لكي تنفذ إلى عمق معين، هو شر لا بد منه، على أنّ هذا لا يزعزع، في الوقت ذاته، الامتنان للخالق، لأنّها مخلوقات لا تزال مثار اهتمام وميل لا يقهر، ولا يتخلى عن مركزيته في حركية الوجود، وإنْ بدت أحياناً كما لو كانت ضحية طوعية لسبات روحي جلي من تجليات الرحمة المقدسة. أمّا أعظم الشر فهو أن يترنّم أناس طيبون بكون عملهم دوناً عن سواه ذا صبغة عالمية شاملة لكل الإنسانية؛ لأنَّ هذا هو سبب تشوّه كلّ شيء، ولا سيّما حين تتعاظم التهويمات، فتكون مقصّاً لا يبقي على ظاهرة أصلية خارج إطار هذا الفهم المضجر المفتقد للقيمة، حتى الظاهرة الدينية، أو ما ينبثق عن مقاماتها. ومن اللافت أن هذا المسار يكرّس ما يعتقده من وجهة نظر شاملة في دائرة صغيرة قاحلة يتلاشى فيها الانتباه للعلوم، والأخلاق، والفن، والحب، والروح، وحتى الأبجدية. باختصار، هو وعي جاف وظامئ لكل شيء، لأنّه من دون أي شيء يشغف المرء ويستدرجه لاكتشاف العالم. أولئك



المتعجرفون يظنون، بطبيعة الحال، أنّهم يستحوذون على بواطن الكون، ولديهم فهم العالم الحقيقي والفعلي، الذي يمكن أن يضع كلّ شيء في السياق الصحيح له. هلا أدركوا أنّ كلّ شيء يجب أنْ ننظر إليه بوصفه جزءاً مركوزاً في الكلّ يتنازعه العموم وينمو فيه، ومن الضروري لفهم طبيعته وكماله بأعلى مستوياته، أن ينظر إليه بشكل مطابق لذلك الكل غير المتشظي. وحدة الكون، تجتاح لا محالة مجمل آثاره وصلاته، وهي بحاجة لملكة تسبرُ بواطنها لتقترب من جوهريتها، التي تستدعي قبل كلّ شيء التعاطي مع الموجودات، بما هي عليه كماهيات لا يكبح انفصالها وجود سواها، ومن هنا لا يمكن الانطلاق من وجود معيّن لفهم سواه، فمركزية الوجود وتكامله وتفرّده بين زمن أفل وزمن قائم وآخر قابل، هي كيان غير قابل للتصدّع. أما أن نغتنم فرصة النظر في نقطة واحدة مجردة من مظاهر الوجود ونتخذها ملاذاً لفهم كل شيء، فتلك طريق تعاكس تماماً السبيل للمضي بالفهم بعيداً، وهي في الوقت ذاته ابتعادٌ عن الترفع بالفهم عن الانغماس في الحد الأكثر سطحية وبؤساً.

ثمة إشارات تحيلُ إلى المطلق وآفاقه في علاقة الإنسان مع العالم، وهي لحظات يمرُّ بها كلُّ إنسان في طريقه لايجاد وسيلته لاكتشاف الوجود، وفيها تستثار المشاعر، التي وإن كانت لا تنتمي للدين مباشرة، إلا أنّها تتغذى عليه. ولكنكم تغلقون حتى هذه الآفاق، التي لا تنشأ عن فراغ، لتصوغوا بدلاً عنها أبعاداً متناهية، تحاولون وضعها على أنقاض ما خلّفه غياب المشاعر الدينية من صورة سيئة، فتبدو صورة قابلة للاضمحلال والتفتت لبناء فلسفي كاريكاتوري. إنّ لحظة الولادة تنتمي للنقطة ذاتها التي ترسو عليها لحظة الموت، فكلاهما ينبعُ من نقطة زمنية لا يمكنُ الهروب منها، لحظة تحيط بنا كإحاطة المطلق بالأنا الخاصة بنا، وما يثيرهُ فينا من شوق صامت لتلك الرهبة المقدسة. ولعلَّ عمق التأمل وفخامته ليس سوى إشارة، على أقل تقدير لذلك المطلق المتعالي، ولكن كلّ هذا لا يدغدغ من مشاعركم شيئاً، لأنكم ترنون لقطف ثمار أخرى تتفاقم فيها معطيات قياس نظم الحياة، كوزن وحجم وطبيعة كرة الأرض وقطرها، أو تلك النظرة المجرّدة للموت والحياة. أما مقدار ما قد تحدّث عنه الدين في هذا السياق، فهو مما لا ينصت له أحد منكم. إنّها لعقوبة قاسية حقاً، أن يفقد المرء تلك الفسحة المتعالية، أينما يمكنه الوقوف باحثاً عن جرثومة الحياة وشفرة الكون منشداً حكمتها الكبرى، من دون أن يكز على أسنانه خشية هاوية السقوط في فضاء من الخنوع. كلّنا ولد تحت مظلة فاحت منها رائحة دين ما، ولم يخطر يوماً على بال أحد أنّه في موضع شجار أو عناد أو معاناة مع دينه، أو أنّ الدين يقف حجر عثرة في طريقه لمواكبة النمو والتطور والتواصل مع الآخر. هؤلاء الناس أنتم متلقو



كلامي، لا يمكن لي وضعكم ضمن ما وصفته من عقول، لأنّكم لا تحتقرون الدين، على الرغم من كونكم تدمّرونه، ثمَّ إنكم لستم المتعلّم الذي أعني، على الرغم من أنّكم عصب الحياة، وأساس تثقيف الناس فيها، وتلك مهمة تحبّون تبنيها لدرجة تثير الشفقة هم الجزء ذو الهيمنة الدائمة، أمّا أنتم ونحنُ فلا نعدو كوننا قلّة قليلة نترصّد وجودنا في مساحة صغيرة. قلّة ولكن ذات ديمومة لا بد أن يتم تعليم مدن وبلدان بأكملها وفقاً لمبادئها، وإذا ما سرى أسلوبها وساد على الوعي، فستبدى رؤية الدين من جديد ويكون العثور عليه مرة أخرى يسيراً في المجتمع، وفي العلوم والفلسفة: نعم، لأنَّ الدين ليس فكرة خسرت رهانها في الحاضر، ولم يتبق لها غير الاستحواذ على الماضي القديم، بدعوى أنّه منزلها الحقيقي، وإنّما هي فكرة قادرة على الانعطاف بنفسها نحو الجديد، لأنّها لا ترتابه أو تتجنبه. الدين هو أفضل طرق الاتصال بالحياة. وإنني حين أتحدّث عن الماضي والحاضر أو القديم والجديد بهذه الصرامة، فإنما رغبة منّي في أن يتبدى الأمرُ منسجماً مع ما تلتزمونه الآن من استغراق في الفصل بين مستويات العقل تاريخياً، ولا سيما في الفلسفة التي ما لبثت أن تهاوت لديكم تحت مسمّى القديمة، والحديثة، والأكثر حداثة، وسوى ذلك مما اقتضته ضرورات تجييش مراحل التاريخ. وبسبب التأثير القوي للمصلحة الدنيوية التي جعلت معنى الوجود محكوماً بآليات عقلية لتفسيره، فضلاً عن المظهر المخادع للأعمال الخيّرة، والتي يختفي في نسيجها الانقسام المجتمعي، لم يرق التفكير الديني إلى مستوى يبتعد به عن الضغط والتعارض مع كلّ حركة يكشف الدين فيها عن حياته وقوته الكاملة لفهم الحياة. وحدها روح المعارضة القوية ضد الاتجاه العام الذي يسفّه الدين، تمكن الدين من أن ينتشل نفسه مما تحشرج فيه ليستمر بالعمل كما ينبغي له أن يكون، أي بالصورة التي يجب أن يظهر عليها كنمط رئيس يجعل الحياة تكشف عن نفسها بشكل أفضل، وإن كانت صورة طالما باغتّموها بالكراهية والبغضاء.

المتديّن هو المستغور لذاته، الباحث في طيّاته، المتأمّل لشعوره، والمتخذ من حدسه أداة للتواصل مع عقله، وهنا يقع الأعم الأغلب من المثقفين في شجار مع هذه المواقف، فلا يستعين أحدهم على ما يصبو إليه من حكمة، إلا بمقدار مناوأته وما يأخذه من حذر من الدين. على الرغم مما هيّأهُ الدين من قنوات هي بطبيعتها أكثر سهولة وأقل تعقيداً للتعامل مع اللامتناهي، ولكن معارضي النظرة الكونية للدين دفعوا به خارج نقطة المركز، بالنظر لطبيعته الكونية. ومن هنا يمكنني القول إن الأمر متعلّق، ومنذ زمن بعيد، بما يتميّز به العقل الديني حقاً من قدرة على قبول واستيعاب الصبغة الباطنية للتعامل مع الأشياء، ومع الصور الرائعة التي تظهر عليها الطبيعة، والتي لا



تحب أن تحصر في منهجيّة عقلانية دنيوية ضيّقة. ولعلي لا أجانب الصواب إذا ما ذهبت إلى أنَّ جوهر الدين ماثل، على اختلاف النسب، في كلِّ جزئية من جزئيات الطبيعة، لأنّها، أي الطبيعة، وإن اختلفت ألوانها وتنوّع خليطها، لم تزل تعبّر عن الظاهرة الدينية بوضوح. وأقول الظاهرة الدينية، لسبب بسيطِ، وهو أنّي لا أتوقع أكثر من هذا التعريف في الوقت والوضع الذي نعيشه الآن، فضلاً عن كون الطبيعة الخلابة تفتقر بذاتها لما يفسرها من خارجها، أي من الخبرة الجماعية للعقل، بدعوى قدرتها على الاستحواذ على الجوهر. والطبيعة هنا لعبة لذيذة تحدّث، في كثير من الأحيان، بالتناوب الخفيف مع ما لها من تركيبات عشوائية وغير موضوعية تمامًا، فتتجلّى عيونها بأعلى مستوياتها لتقدم العميق والداخلي، الذي لا يمكن اختزاله أو اختصاره بوضعه داخل الأطر العقلانية.

إنّ ما تسعون إليه واقعاً هو تلك اللانهائية الكلّية في فهم وتفسير نظام الكون؛ كشهادة جميلة اعتدتم الحصول على مثلها، من دون أن يخطر على بال أحدكم أنها يمكن أن تكون أقل أو أكثر من تخوم ذلك المعنى المطلوب إدراكه، وبالتالي تبقى جميع وجهات النظر متقلبة وقابلة للهدم. ربما ستلتهب معطيات العقل لديكم، ولكنها ستبدو بوهج تافه غير مستقر، لأنّ كلّ ما لديكم هو ومضات من مفهوم الدين، أو خربشات على قشوره الخارجية وحسب، شأنها شأن ما لكم من الفن والفلسفة، وكل ما هو عظيم وجميل. أما النقيض من ذلك فهم أولئك، الذي ينتمي تكوينهم الفكري للدين، وعلى أساسه يتشكّل جوهرهم ووعيهم الداخلي، ولكنهم مع ذلك لم يتسن لهم كشف الستار عن كلّ ما ينطوي تحت الدين، لأنّ الدين في الوضع الحالي في العالم يفتقر لمقومات الحيازة أو القدرة على السيادة، ومن السابق لأوانه الآن الحديث عن أبطال أو مواهب فذة. وهناك اتجاه قوي وكبير للتصوف يُنظر فيه بخشوع وتبجيل لأكبر الناس سطحية وسذاجة، لأنّه اتجاه يحطُ من شأن التوجهات العقلانية، مستنداً على ما يحوز عليه من عبقرية نقية وبسيطة، وازدراء لأولئك المتبجحين فخراً بالحياة.

المسألة المهمة فيما نريد إبرازه هنا هي أن تعليم الدين لا ينتج ذهنية متخمة أو يطغى عليها الحدس والتأويل الخارجي للكون، وإنما تكون منكفئة على ذاتها منقبة فيها عن مفاتيح كلّ ما تجده غامضاً خارجها، مهما ضئل حجمه وقلّت أهميته، وعلى قناعة تامة بعظمة وجرأة ما تملك من الإيمان. إنّه من غير الضروري ولا الواجب أصلاً مغادرة التنقيب في الذات والاعتماد على ما سواها، لأنّ الروح بحد ذاتها وما تنطوي عليه يغني عن الانفلات بعيداً عن دائرتها للنظر في مظاهر الخارج. وهذا يعني أنّها شخصية تقرر، وإلى الأبد، إغلاق العين عن كلِّ ما لا يكون إياه ولا يكون سارياً فيه أو كامناً في

قرارة ذاته، على نَّ هذا التعالي هو ليس من الجهل بشيء، وهذا الارتفاع بالدين لا يعني الانغلاق بالمعنى، ولا يعني الفشل. ولكن هذا هو الحال مع الناس: إنّهم لم يتعلّموا رؤية أي شيء آخر سوى أنفسهم، لأنهم جميعاً مشتركون في أسلوب سيئ يتغافلون فيه عن كلّ ما يرقى على المعرفة المشاعة أو السريعة، وقد ثبت لدي الآن، أنَّهم ليسوا بالحس ولا بالضياء الكافي الذي يستثير التأمل الذاتي لاختراق ظلام الفكر الغابر الذي رسّخ الوهم، ليسوا بمقبلين على الزمن بحماسة وغضب لهضمه والتفاعل معه، بدلاً عن إلقاء اللوم عليه وكيل الاتهامات له. ولذا فإنّ صورة الوجود في ذواتهم فقيرة وغير رفيعة التشكّل، وأفق نظرهم محدود،كما لو أنّهم معتقلون في حاضنة من مشاعر وأحاسيس غير مشذبة، ومجبرون على التحرك في دائرتها الضيقة بشكل مفرط، وإلى الأبد. وكنتيجة لكل هذا يموت المعنى الديني للحياة في نفوسهم، لغياب كل ما يحفّزه على النشاط أو يدعوه لتجاوز ضعفه. بالنسبة لأولئك الذين يشعرون بالقوة الكبرى للكون، ولكن ينقصهم التعليم، عليهم أن يشرئبوا بأعناقهم قليلاً، ويقلّبوا أنظارهم بحثاً عن آفاق جديدة. فهناك في الطرف الآخر من الوعي ثمة نهاية تكشف لكم سوء الفهم، وعدم التناسب مع الزمن، وهي نهاية رهيبة، لأنها تعني الموت، أو القتل الرحيم إذا شئتم إنّها انتحار العقل، في انحساره وتضاؤل قدرته على فهم الوجود، والتناغم مع جوهره، وذلك حين تستهلكه المشاهدات الصغيرة، وينخدع باختلاط الظواهر. ابحثوا في الوجود وآثاره، وأينما كان أبداً، حاولوا ولو على مضض إدراك إيقاع الكون الداخلي ومظهره الخارجي من دون تمزيق، طاردوا العقل اللاواعي، تحرّوا نهايات الجنون المقدّس، تلك التي لا يدرك مصدرها أحد، انصتوا لذلك الصراخ العالي، غير المفهوم لضحايا ازدراء وسوء معاملة قلب الإنسان. أمّا من يفشل في اجتياز الامتحان الأخير فلا يمكن أن يحسب بين أولئك الذين تبعوا حدوسهم واستغوروا أعماقهم.

أما عن الشكوى من أنّه لا توجد لدينا للدين بنية ثابتة معترف بها في كلّ العالم، وأنا هنا لا أريد العودة لما كنت قد أشرت أو ألمحت إليه أو ادعيته، وهو أنَّ هذه النظرية لا تعني أن الدين أبعد من سواه أو أكثر تعقيداً في مدى مناسبته للعصر الذي نعيش. بالتأكيد، الدين لم يفقد وزنه وحجمه في العالم، ولكنه كحضور مجتمعي مجزّء ومتباعد جداً، وتلك نتيجة طبيعية لما يتناوبه من ضغط هائل لم يترك له فرصة في التجلّي إلاّ على مستوى ظواهر صغيرة، خفيف وزنها، لأنّ عليها أن تكون أكثر زيادة وتنوعاً وتعميماً، ظواهر يحدوها أمل أن تفرح عين المراقب أو المتلقي، لا أن تترك انطباعاً كبيراً يشير لمدى رفعة وسمو الدين. إنني على قناعة بأن هناك الكثير ممن يستنشق وينتشي بعبق رائحة حياة الشباب الخالدة، التي يضوع بها الدين في الحب المقدس والحنين إلى



الأبدية، وإنّه في نهاية المطاف قد لا يوجد في هذا العالم على الإطلاق من لم تلوحُ لوعيه ومشاعره، ولو لمرة واحدة على الأقل، روح الوجود المتعالية، ولعله خجل من نفسه وربما احمرّ وجهه إذ تلعثم متلمساً قصور عينيه وقيودها التي تعيق اختراق عمق تلك اللحظة، وهنا يقف الدين لكم مرة أخرى ليسهم في خلق وعي ملائم قادر على كسب تلك اللحظة والمضي بها. المميّزون وحدهم، أولئك هم المستبشرون بالدين، من ذوي النفوس الكبيرة المقدسة، كما رأيناهم من قبل، وهم من نفتقد في مجتمعاتنا وأزمنتنا. لطالما أفكّر فيما حدث للتعليم، وأيُّ اتجاهٍ يجب أن يأخذه لدينا، حين يكون المتدينون وأسلوب حياتهم مسألة نادرة في الواقع، في الوقت الذي ينبغي أن يبدوا فيه نتاجاً طبيعياً للحياة. أعتقد أنكم ستفلحون في استهداف سبل رجعة الدين إلى يوميات الإنسان من خلال ما تبذلون من جهود لا بد لها أن تكون سخية، وفي بعض الأحيان عبر ما تقومون به من فعّاليات عامة، أو ما تقدّمونه جزئياً من حراك فكري داخل حلقة ثقافية نخبوية تسلط الضوء على الأفكار النبيلة لبعض العقول والنفوس غير العادية ذات الدور المميّز في تقدّم البشرية.

إنَّ نطاق وحقيقة الإدراك يعتمد ولا شك على حدة واتساع العقل، أمّا الأحكام غير المستندة إلى استشفاف معنى الحياة بالدين فلا تقترب من فهم الدين إلاّ كاقتراب الجاهل من وجهة نظر صحيحة. لذا يجب أن يبدأ الإنسان بوضع حدّ لكل أشكال العبودية التي لا تدّخر وسعاً لتعطيل تطور الإنسان روحياً، إذ لا تترك له فرصة المضي في اكتشاف مؤهلاته في الحدس والتفسير والشرح، وهذا هو غرض التعليم الذي سوف نعمل من أجله ونتوسّم أن تبذلوا فيه طاقتكم. على أنَّ الحال في تحسين التعليم قد لا يكون إلاّ على شاكلة ما يحدث في جميع الثورات إذ لا تبدأ من أعلى ما تضمره من مبادئ، فتنزلق تدريجياً مرة أخرى نحو المسار القديم للأشياء، ولا تحدّث التغييرات إلاّ في بعض الأشياء الخارجية. التعليم المعقول والعملي لا يختلف إلاّ قليلاً جداً هذا القليل لا بالإدراك ولا بالعمل عن الميكانيكية القديمة. لكن، قريباً سيتم كسر هذه الحواجز، وستكون للقوة الفطرية البديهية قدرة الاستحواذ على الحدس، ستتفتّح كلّ مجسّات التلقي، وتكون للأشياء قدرة التماس مع الإنسان بكل وسيلة ممكنة. وهنا قد تنشأ من هذه الحرية غير المحدودة إشكاليات أخرى تدفع بالمعرفة نحو اتجاه ثابت وواحد فتقيّد نشاطه. وهذا هو الطلب الأهم الذي يمكن للأفضل منكم الخروج به الآن واظهاره لمعاصريه وللأجيال القادمة. إلاّ أنّكم متعبون من التصدي للثقافة الموسوعية العقيمة، وما حولها من أبعاد غير مثمرة، ولكن لا أحد منكم يستطيع أن يرى الحقيقة أفضل من ذلك الذي نضجت لديه اعتبارات كليّة المعنى، لأنه الأقرب لإدراك ومعرفة



ماهية الموجودات، وعدم قدرتها على الوجود بذاتها ما لم تكن مفصولة بذاتها وفي الوقت نفسه مرهونة إلى ما سواها.

إنّه لمن دواعي سروري أن يكون العمل معكم في هذا الاتجاه أكثر تقدماً. أكاد أجزم أن إقبالكم سيكون على الدين متميّزاً بشكل رائع، لأن رفضكم لأيٍّ شكل من أشكال المحدّدات لا ينحصر بالضبط في الاقتصار على تقييد المعنى وإنّما يعني أيضاً الحد من السلطة، وهنا تكمن بالتأكيد أولى أسباب تخطي المسافة في الطريق الممهدة إلى المطلق والتي تعيد فتح سبل علاقة المجتمع بالدين، تلك العلاقة التي ظلّت مقفلة لفترة طويلة. إنَّ منْ شاهدَ وعلم الكثير، وكانت له من بعد ذلك قدرة الحكم على الأشياء كذوات مستقلة، لا يدخر وسعاً من قوته لتحرير إرادته. ولكنّه هو الآخر لا يستطيع، كسواه من الناس، ولا يمكنه إدراك المطلق القائم لذاته وبذاته، لأنَّ هذا يعني وقوعه في التناقض، ولو قدّر له أن يعرف المزيد عن ذلك لدفع بإدراكه لأقصى ما يستطيع، في محاولة منه لبلوغ القمة، والتي ما إن يجد نفسه عليها حتى يكتشف أنّ صيرورتها ما كان لها أن تتشكّل لولا وجود ذلك الخارج عن إطارها كقمة.

هذا الإنسان العاقل الذي يحاول جاهداً إسباغ المعرفة على كل ما هو غريب عن ذاته، إنما هو بعبارة أدق يقوم بمحق ذاته، وفي الوقت نفسه يبدو مطلب المحبة أو الاحتقار لكل ما هو محدود أو متناهٍ غير معقول أو ممكن من دون محاكمة اعتباطية لكل الوجود، ومن هنا يبدو من البديهي بالضرورة تصاعد الرغبة في معرفة المطلق، كجوهر متجلٍّ في كلّ شيء. الاتجاهات الثلاثة المختلفة للمعنى يعرفها الجميع، ولكن كلاً بحسب وعيه الخاص، البعد الأوّل هو ذلك النابع من أنا الفرد وذاته المعرفية بوصفها حاضنة الفكر، والثاني هو الموجّه إلى الآخر الخارج وما يكمن فيه أو يرافقه من مكوّنات وحمولات تبدو غير واضحة ولا مؤكَّدة، أمّا البعد الثالث فهو ذلك الرابط بين البعدين السالفين، وهو تلك النقطة الرابطة لمعنى يتأرجح بين فهمين ويستقي وجوده من حلول أحدهما في الآخر، وهذا هو الاتجاه الذي تنتهي إليه حدود الفهم في الفن وغيره من أعمال الإبداع. ربما تمكّن واحد فقط من بينكم، من أن يتحكم بما يسود على الإنسان من ميول، ولكن الجميع متساوٍ في عثوره على طريقة ما تأخذه للدين، وأنه سيعمد لاتخاذ شكل مغاير وفقاً لتنوع السبل التي عثر عليها. انظروا لأنفسكم وهي تلازم ذلك الجهد العقلاني غير المجدي، هلاّ اجتهدتم، دعوا نظركم ينصب على ما فيكم، على ما تأتلف منه ذواتكم، واستبعدوا عنها ما لا يرتع فيها، امضوا بالمعنى لأقاصيه، هيموا به، فكلّما عمدتم لإذابة ذواتكم كلَّما تبدى لكم الكون أكثر وضوحاً وتناهت لأبصاركم مواقفه، وكلّما ظهر لكم أكثر جمالاً كمكافأة



لكم لما احتملتموه من رعب جرعة تدمير الذات داخل الشعور بالمطلق. انظروا إلى أيّ شيء خارج هالة ذواتكم، لأي عنصر في العالم، لخِّصوه في مجمل كيانه، تفحّصوه ليس بما هو عليه وحسب، وإنما بما تنطوي عليه ذاوتكم منه، وبما يقيمه من وشائج مع تميمة الوجود برمَّته، كرروا المضي على الطريق كثيراً وبمسافات وزوايا متعدّدة من المحيط إلى نقطة المركز، ستجدون أنفسكم تترح في المطلق، بعد أن فقدت بعد زمن متناهٍ لا يحرّض العقل والجسد والروح.

أتمنى، إنْ لم يكن من الفاحشة بشيء، ولرغبة ما تدوّي في داخلي، أنني يمكن أنْ ألقي نظرة واضحة على كيفية تخطّي الحس الفني لدائرته وولوجه للدين، وكيف تسنّى للعقل، على الرغم من حرص الفرد على الغرق في الممتع والابتعاد عن المعاني الضاجّة، أنْ يشعر دفعة واحدة بعناق الحدس والتأمّل للمضي باتجاه يمكن أن يؤدي إلى فهم الكون. ولكن لماذا يؤثر أولئك الذين ارتادوا هذه الطريق الطبيعة الصامتة؟ إنني لا أعرف الطريق تماماً، تلك هي أشد محدّداتي، وهي الفراغ الذي أشعر بمكنته الكبيرة في أعماقي، ولكني في الوقت ذاته أعالجه بمنظور يغمره الاحترام لنواميس الكون. إنني لا أحدد نظري لكي يستدل أو يستلهم ما هو صنو الوجود، ولكني أعتقد بأن إمكانية سبر طوايا المعنى ماثلة أمام عيني، إلاّ أنّها وبرغم انبهار عيني بها لا بد لها أن تظل لغزًا بالنسبة لي. نعم، إن هناك تحولات سريعة، مناسبات يكون من خلالها الإنسان، الذي لا يفكر بأقل من أن يرتفع فوق حيّز المتناهي، ليرتقي درجة سامية ولحظة تفيق بمعنى الوجود لأنّها موشاة بنور داخلي مباشر يفصح عن بهائه. إنني أعتقد أكثر من أي شيء آخر أن لا وجود لأي من الأعمال الفنية العظيمة والسامية يمكن أن يؤدي ذلك، وهذه معجزة اكتفاء الدين بذاته عمّا سواه، إلاّ أنني لن أصدق أبداً: إنَّ هذا الاعتقاد أكثر تعبيراً عن المستقبل بدلاً عن الماضي أو الحاضر. في الطريق إلى الأكثر تجريداً من التأمل الذاتي للعثور على سبل استنطاق الكون تقع أعمال التصوف الشرقي القديم، وكيف تتعاضد مع جرأة مثيرة للإعجاب، إذ لا تضع اختلافاً محورياً بين العظيم اللامتناهي وسواه المتناهي في الصغر فيما يستدل عليه من إدراك التعادل المباشرة بينهما، وأنّ كلّ وجود هو في الحقيقة ليس سوى اقتراب من حدود العدم. إنني موقن من أنَّ كل دين يترنّم في فضاءات التأمّل طلباً لفهم الطبيعة والحياة عبر تنقيبه وتمعّنه في حدس الوجود، ولعلّ الحضارة المصرية القديمة، متعددة الآلهة هي الأكثر مثالية في الركون لهذا الاتجاه من الوعي، الذي يمثّل أنقى رؤية لأصول تأمل المطلق، والعيش في التسامح والحلم المتواضع المستعين على وجوده بالاقتراب من أعمق أشكال الخرافة والأساطير الأكثر حماقة وهلعاً، ولكني لم يسبق لي أن سمعت أي



شيء، عن شعوب وأمم وعصور هامت بما يسمى بدين الفن أو كلّ ما على شاكلته. إنّ ما أعرفه هو أن معنى الفن ما كان قد اقترب أبداً من أشكال الدين، إلاّ بمقدار الحاجة لرمسها في مواضع الجمال والقداسة المفعمة بالتأويلات، والتي تضمن قطعاً قدرة على الانفلات اللطيف خارج حدود الدين. وهكذا، تم تحويل الدين إلى شكل أجمل وأكثر سعادة من قبل شعراء وحكماء الأغريق، وهنا رفع أفلاطون تلك الآلهة إلى أقدس وأعلى قمم التصوف في اللاهوت والناسوت. واسمحوا لي هنا أن أشيد بتلكم الآلهة المجهولة التي تمكنت من رعاية وحماية فكرة الدين لدى الإنسان.

الدين والفن يقفان جنباً إلى جنب، كما ترتبط روحان بعلاقة ودية داخلية، وفيما إذا كانت علاقتهما مشوبة بشيء من الغموض والابهام ويعاقب فيها كلٌّ منهما الآخر، فذلك أمرٌ مجهول بحاجة لأنْ نتمعّن فيه مراراً. فبهاء التأملات حمالة الوجد، وما يتحشرج في القلب من أهواء وعواطف يطفو على سطح الشفاه، على أنّ اللغة لا تقوى على أن تقذف به إلى الخارج، لأنها تعجز عن أن تجد له أسلوباً يقترب مما هو عليه، وأرضاً خصيبة يمكن أن تحمل كلّ ما لهذا الوجد الراسخ من شوق لأنْ يكتسي بالمعنى، وهنا يلوذ المعنى بالصمت، إذ يعجز عن العثور عمّا يتوق إليه، فيعود في نهاية المطاف خالي الوفاض. الدين ليس الفن، ولكنّ الاثنين يتوازيان على مستويات شتى، فالفن والتأملات الدينية ينتظران كشفاً أكثر تفصيلًا، ويوقع كلٌّ منهما الآخر تحت الضغط والمعاناة والتنهدات ذاتها، ربما مع ميل ظاهر ومشاعر عميقة، ولكن من دون حب حقيقي لأحدهما دون الآخر. هل يمكن أن يكون هذا الضغط المتبادل بينهما هو المولّد لأسعد الإحداث واللحظات في وجودهما المتداخل؟ ولكنَّ ما يحدث الآن ليس الاستغناء عن هذين النوعين من الإلهام وحسب، وإنما باتت موضوعة التعاطي مع الفن والدين تتراجع على نحو أسوأ من المعتاد. وليس من أحد بمقدوره إخفاء قوة وعظمة ما يحمله مصدرا الحدس والتأملات، الدين والفن، من قوة اختراق للماورائي في وقت يشهد تشييد سيادة نزعة علمية، تدّعي تحرير المعنى وتطهيره، على الرغم من كونها مفتقدة في جوهرها للمبادئ الحقيقية.

كيف يمكن تطهير المعنى الديني مما علق به؟ كيف يمكن للمرء أن يخلق للتأملات الدينية والفن السلطة والثروة الكافية، لإخصاب ما لا ينفرط عقده بسهوله، ولا يحيق به الزوال من الأرض؟ انظروا لهدف جهودكم التعليمية السامية، إنّها تعني أيضاً قيامة الدين! إنّ ما تبذلونه من جهود هو ما يهيّئ مقدمات تحقيق هذا الحدث، وإني لمن أول المحتفلين بكم، إذا ما كنتم ولو بشكل غير مقصود من منقذي الدين ومقدمي الرعاية له. لا تغادروا أعمالكم أو مواقعكم، حتى تتفتح لكم أعماق المعرفة، ويتجلّى



لكم حرم العلم الحقيقي والتواضع الكهنوتي، حيثما يدخل الجميع تحت خيمة واحدة، ويتبادل أبناء الدين مسارب الفهم، فتبدو المعرفة الناقصة خاسرة فادحة. ولعلَّ الانضباط الأخلاقي في تلمّس مواضع الجمال السماوي بعيداً عن الغيرة والغرور الاستبدادي هو مدخل القيثارة السماوية والمرآة السحرية التي يتجلّى عليها الوجود، صحبة ذلك الشكل الصامت والخطير من الأصوات الإلهية، وكيف ينعكس صداها وترى في أشكال لا حصر لها من ذلك الكل اللامتناهي.

الدين فلسفة الإنسان التي ترتفع إلى مفهوم تفاعله مع العالم، وتتعامل معه؛ ليس باعتباره مخلوقاً وحسب، وإنما باعتبارها خالقاً في الوقت نفس، فلسفة لا تتركه يعاني، إذا ما شهد مطامحه ومراميه تتهاوى أمام عينيه تباعاً، لأنّه سيترك عين عقله ثابتة في بحثها عن الوجود داخل النفس وليس خارجها. الدين فلسفة لكسر حاجز القلق، إنّه اللب، وكلٌّ ما عداه هو جزء منه داخل في تكوينه، كلُّ شيء هو انعكاس له، وللروح التي ترتع داخله، تلك الروح التي يمكن أن نعدها بصمة متكاملة للوجود برمَّته، روح يمكنها أن تبحث وأن تبحر في فضاء التأمل، دونما تخبط أو خروج يبعدها عن جوهرها، وتلك روح لا تستنفد قدرتها على التأمل؛ لأنها كامنة في ذاتها. في الفيزياء التي تنقّب وسط الطبيعة، وفي أرجاء الكون بخطوات جريئة، لن نعاني طويلاً لتلمس تلكؤ مناهجها في تناول مظاهر الكون بشكل مجتزأ مبعثر وعقيم، لأنّه علمٌ إنما يتعقّب قدرته في ممارسة لعبة الاكتشاف، حتى في المواطن الأكثر سرية؛ ابتداءً مما هو متحرّك في الوجود، وصولاً إلى ورشة العمل الصناعية من الحياة العضوية. أمَّا في الدين فيتبدد الوهم ويُظفرُ بالطبيعة حيث تثبت العين ويشرق المنظر بلوحات ومشاهد لا يزيدها فرط ما تتزيا به من مظاهر إلا اقتراباً من اللامتناهي الذي تتمحور حوله. إنني أرى بالفعل بعض الشخصيات الهامة، التي تدشّنُ عودتها لدخول أسرار هذا الحرم المقدس، شخصيات لا ينقصها سوى أن تتزيا بزي الظهور الكهنوتي.

إنَّ أعظم عمل فني هو ذلك الذي يشيّد جوهر الإنسانية، ويقتنص لحظة الوجود دونما وسائط، ولكي ينعم بهذا الغرض لا بد له ألاّ يتهاون في الانفتاح بما يجب فتحه من معانيه ومفرداته، لأنَّ الأعمال الفنية الضخمة التي تنبني على الجرأة والقوة، تكشف إذا ما تم نصبها كهياكل جديدة تتقدم المعابد عن تداخل واختلاف الزمن، والعمل الفني الرفيع هو ما يترصّع ظاهره بآثار السابق، ويكشف محتواه عن مقاربات اللاحق. دعونا نحتضن الماضي والحاضر والمستقبل، معرضاً لا نهاية له من الأعمال الفنية الأكثر سمواً، وهي تتلألأ على آلاف المرايا الساطعة أبداً. اتركوا للتاريخ فرصة أن يتحرّك كما هو، أن يوقف العالم على وصاياه وعطاءاته للبشرية، وأن يعلن امتنانه



للدين؛ بوصفه أغنى مصادر طاقته وأكثرها عناية به، تلمسوا قوة الدين الأبدية وحكمته الحقيقية، تلك التي تبعث اليقظة المقدسة في نفوس المؤمنين. انظروا كيف تتبرعم في قلوبكم وحقولكم ومزارعكم محطات سماوية، وتزدهر من دون تدخّلكم أدلةً صريحة تعلن عن سرور الإله، وعن بديهة الخلود، إنها جوهرة وتعويذة تزين الوجود وتحميه.



المقاربة الوجودية للاهوت[1]

جون ماكوري

ترجمة وتقديم: سعيد الغانمي

(1) النص مترجم من كتاب:
John Macquarie، An Existentialist Theology، 1980.




مكتبة
الفكر الجديد

يمثل اللاهوت في الثقافة المسيحية النظير المطابق لعلم الكلام في الثقافة الإسلامية. وهناك تطابق حتى من حيث التعريف بين اللاهوت وعلم الكلام، برغم الاختلاف في جوهر الاهتمامين. فقد عرّف ابن خلدون علم الكلام بأنه «علمٌ يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية» (المقدمة، ص458). وهذا التعريف بالتحديد يتطابق مع تعريف ماكوري للاهوت، الذي يقول عنه إنه «دراسة تريد، من خلال المشاركة والتأمل في الإيمان الديني، أن تعبّر عن محتوى هذا الإيمان بأكثر لغة ممكنة من الوضوح والتماسك» (مبادئ اللاهوت المسيحي، ص1).

والواضح من كلا التعريفين أن كلاً من اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي يعطيان الأولوية للعقيدة والإيمان على الشكل اللغوي والدليل العقلي الذي يُعبِّرُ به عن هذا الإيمان. وبالتالي فإن الواقعة الأولى التي يصدر عنها اللاهوتي أو المتكلم ليست الدليل العقلي أو المنهجي، بل النص الإنجيلي في حالة اللاهوت، والنص الإسلامي في حالة علم الكلام. ولكن في حين انفتح اللاهوت المسيحي منذ مطلع القرن العشرين على المناهج الفكرية الحديثة، محاولاً استيعابها، توقف علم الكلام الإسلامي مع محاولة الشيخ محمد عبده في رسالته عن «التوحيد»، ليتحوّل إلى مجرد تكرار للحجج الكلامية القديمة، أو في أحسن الأحوال إعادة صياغة عصرية للأفكار القديمة بلغة حديثة. وهكذا يجري التحديث على مستوى الصياغة اللغوية التي يعبر بها عن الإيمان، وليس على مستوى طريقة النظر للإيمان نفسه.

يمكن القول إن أعمال جون ماكوري هي محاولة لتجديد اللاهوت المسيحي في ضوء النظريات الوجودية الحديثة، ولا سيما أنطولوجيا هيدغر. فهذا اللاهوتي المسيحي كانت أعماله تجري في اتجاهين متوازيين، عمل في أحدهما على تقديم الفلسفة الوجودية، فترجم كتاب هيدغر «الوجود والزمان» إلى الإنكليزية سنة 1962، وكتب كتاب (الوجودية) (1972)، الذي صدر عن سلسلة عالم المعرفة في الكويت. وبموازاة ذلك حرص على ضخ دماء جديدة في اللاهوت المسيحي، بتقريبه من الوجودية. فأصدر عدداً من الكتب منها: (نطاق نزع الأسطورة) (1960)، (الفكر الديني في القرن العشرين) (1963)، «الله والعلمانية» (1967)، (ثلاث قضايا في



الأخلاق) (1970)، (مبادئ اللاهوت المسيحي) (1977)، (لاهوت وجودي)بطبعتين (1955) و(1980).

يدرك ماكوري أن اللاهوتي الحديث لا يستطيع أن يلجأ إلى «اللاهوت الطبيعي»، ليس فقط لأن اللاهوت الطبيعي يلتصق بالفكر الوثني، ويتماهى به، ولكن أيضاً لأن الإنسان الحديث، بعد الثورة الفكرية والنقدية التي أحدثتها فلسفة كانط، صار يعرف أن اللاهوت الطبيعي يحاول التسلق والانتقال من الطبيعة إلى الميتافيزيقا، بحيث تكون الطبيعة وعالمها مجرد معبر للعالم الميتافيزيقي. والحال أن هناك هوة لا تُردم بين الميتافيزيقا وعالم الطبيعة. ومن هنا لا يدعو ماكوري إلى اللاهوت الطبيعي، بل يريد أن يتخطاه إلى ما يسميه «اللاهوت الرمزي».

ولم يكن اختيار تسمية مصطلح «اللاهوت الرمزي» عشوائياً، بل هو تعبير عن جوهر مشروع ماكوري. فهو يعتقد بأن اللغة التي نتحدّث بها عن الله يجب أن تكون لغة غير مباشرة. ولكن ما دامت لغتنا مشحونة باستعمالاتنا اليومية، فنحن نضطر إلى استعمال لغة محملة بالرموز. يقول ماكوري: «إن أكثر الطرق عمومية في وصف لغة مباشرة من هذا النوع هو أن نسميها «رمزية»، برغم أننا رأينا أن بعض أجزائها يمكن وصفها بدقة بأنها «تمثيلية»، وبعضها الآخر بأنها «متناقضة»، ونسمي اللغة غير المتميزة التي تظهر من هاتين اللغتين بالأسطورية» (مبادئ اللاهوت المسيحي، ص 162). وبالتالي فلغة اللاهوت الرمزي هي خليط يؤدي فيه كل من الصور والمفاهيم دوره المنوط به. فيصبح دور اللاهوت الرمزي محصوراً في البحث عن سياقات متماثلة في الخطاب المسيحي القديم، وإعادة تأويلها في ضوء الخطاب الأنطولوجي، كما تمثّله فلسفة هيدغر.

وكانت أفكار اللاهوتي البروتستانتي رودولف بولتمان المناسبة التي انتهزها ماكوري للتوفيق بين اللاهوت المسيحي والأنطولوجيا الوجودية في كتاب (لاهوت وجودي). حاول بولتمان التقريب بين مفاهيم كالسقطة والجزع والهم والقلق والخطيئة في المسيحية الأولى مع نظائرها التي يتسم بها مصطلح «الوجود في العالم» عند هيدغر. وذهب إلى أن جوهر الرسالة المسيحية يكمن في «التبليغ» أو (kerygma). لكن هذا التبليغ لا يصل خالصاً، بل مغلفاً بغلاف أسطوري من المعجزات والخوارق التي تحيط بتاريخ المسيحية الأولى. ومن هنا يكمن عمله في التمييز بين «التبليغ»، أي الرسالة الإلهية في ذاتها كما تتصورها المسيحية، وغلافها الخارجي الأسطوري. ولذلك دعا إلى نزع الأسطورة عن «التبليغ» في رسالة «العهد الجديد». وحين يتم نزع الغلاف الأسطوري الخارجي، لا يبقى سوى المحتوى «التبليغي»، أي جوهر الرسالة المسيحية، وهو جوهر أنطولوجي مماثل في المحتوى للتحليلات الوجودية عند هيدغر.



من بين المفاهيم التي يتناولها بولتمان مفهوم «الجسد» عند القديس بولس، وهو مفهوم يحرص ماكوري على الإبقاء عليه مكتوباً بالحروف اليونانية، من دون ترجمة أو تأويل، لكي يحتفظ بمضامينه المسيحية والغنوصية القديمة. وينتهي منه إلى أن «الجسد» عند القديس بولس يعني ما يعنيه مفهوم «الوجود - في - العالم» عند هيدغر. ما يفعله بولتمان هو أنه يزيل القشرة الأسطورية التي غلّفت مفهوم «الجسد»، وبالتخلص من هذه القشرة الأسطورية، لا يبقى معه سوى التبليغ، الذي يكمن في قراره مفهوم هيدغر عن «الوجود - في - العالم».

يدرك ماكوري أن مخاطر تخليص الرسالة المسيحية من الغلاف الأسطوري يمكن أن تحمل معها خطورة العصف باللاهوت المسيحي نفسه. ومن هنا يأتي تذكيره بأن اللاهوت الوجودي مضطر إلى الحديث بالأسطورة، لأنها الطريقة الوحيدة للتعبير عما يستعصي على التعبير، أي الواقع المتعالي الذي لا يمكن للغة الوصول إليه.

من ناحية أخرى، فإن الوجودية عند ماكوري ليست فلسفة ذات منهج دقيق، بل هي كما يقول: «نمط من الفلسفة يمتاز بالمرونة بحيث يمكن أن يظهر في أشكال بالغة التنوع تمتد من إلحاد سارتر، وكاثوليكية مارسيل، وبروتستانتية كيركغارد، ويهودية بوبر، وأورثذكسية برديائيف» (لاهوت وجودي، ص 15). بعبارة أخرى، ليست الفلسفة الوجودية منهجاً في التفلسف يبدأ من الذات وينتهي بها، بقدر ما هي قراءة رمزية في توحّد الذات.

وهذا ما أشار إليه بولتمان في مقدمته الوجيزة للكتاب بقوله: «يصر د. ماكوري مصيباً على أن الفلسفة الوجودية، كما يمثّلها كتاب «الوجود والزمان» لهيدغر، ليست فلسفة تأملية، بل هي تحليل لفهم الوجود معطى في داخل الوجود نفسه. وهو يؤكد، وأنا مقتنع بأنه مصيب أيضاً، أن فهم الإنسان الذي طورته الفلسفة الوجودية يمتلك بعض القرابة مع الفهم الموجود ضمناً في «العهد الجديد». وهكذا يعترف بأن تأويلي للعهد الجديد هو تأويل سليم من حيث المبدأ. ثم يتفحص تفحصاً دقيقاً تأويلي هذا، ويصل إلى نتيجة مفادها أنني توصلت إلى أفكار كثيرة مهمة ومعقولة ذات صلة، ولا سيما فيما يتعلّق بكتابات بولس ويوحنا من ناحية، لكنني من ناحية أخرى أتخطى أحياناً الحدود الموضوعة لتأويل وجودي، ولم يجر إنصاف الواقع المتعالي الذي يتجه إليه الإيمان في «العهد الجديد». ولا أستطيع أن أتفق مع نقد المؤلف في جميع النقاط. لكني أسلم بأن هذا النقد ليس فقط عادلا ومتبصرا، بل أيضاً يلامس نقاطاً إشكالية فعلاً ويجب إيضاحها في مناقشات قادمة. ولا يتم تقديم النقد عقائدياً من الخارج، بل ينبثق من الفهم الداخلي للتأويل الوجودي، كما يشترك فيه المؤلف، ومن خلال مشاركته،



يتوخى أن يتعرف على تسويغه وحدوده. وهكذا فإن هذا النقد هو نقد مثمر خصب».

نقدم فيما يأتي ترجمة للصفحات الأخيرة من كتاب (لاهوت وجودي).

المقاربة الوجودية للاهوت

لا بدَّ أن تبدأ محاولة تقدير قيمة المقاربة الوجودية للاهوت، بالإشارة إلى المكانة التي تحتلها مثل هذه المقاربة، كما توضحها أعمال بولتمان، بين الاتجاهات الحديثة في اللاهوت. وبحسب ما يراه بول تيليتش: «فالمفروض بالمنظومة اللاهوتية أن تلبِّيَ حاجتين أساسيتين؛ بيان حقيقة الرسالة المسيحية، وتأويل هذه الحقيقة لكل جيل جديد. فاللاهوت يتحرك جيئة وذهاباً فيما بين قطبين هما: حقيقة تأسيسه الأبدية، والوضعية الزمنية التي ينبغي إدراك الحقيقة الأبدية فيها. ولم تتمكّن أنظمة لاهوتية كثيرة من الموازنة بين هذين المطلبين على نحو كامل. فأغلبها إما أن يضحِّي بعناصر من الحقيقة، أو لا يتمكن من الحديث عن الوضعية. ويجمع بعضها بين العيبين».

وربما لا يكون من الإجحاف القول إن الجزء الأكبر من الحداثة الليبرالية التي طغت منذ مطلع القرن العشرين تنطوي على نقيصة الجمع بين العيبين اللذين يشير إليهما بول تيليتش. فمن ناحية، ضحّت الحداثة بعناصر من الحقيقة في محاولتها الجمع والموازنة بين تعاليم الكتاب المقدس والفكر الفلسفي والعلمي في الوقت الحاضر. ومن ناحية أخرى، لم تتكلّم عن الوضعية الواقعية للإنسان كمخلوق ساقط وخطّاء، ما دامت أصابتها عدوى النظرة المتفائلة للإنسان التي طغت حينئذ على الفكر العلماني. أو بالعكس، لم تتحدّث عن الوضعية، بل تحدّثت عن وضعية أصيلة دون أن تعرفها في ذاتها.

وكمثال توضيحي على ذلك، دعونا نأخذ ما يسمى نظريات التأثير الأخلاقي للمسيح أو تجسد المسيح (atonement)، التي كانت توضع في الصدارة في ذلك الوقت. فمن ناحية، أخفقت هذه النظريات في إنصاف تعاليم «العهد الجديد» حول موت يسوع، وقفزت ببساطة على جميع العناصر في ذلك التعليم التي بدت لها غير منسجمة مع مزاج الفكر في ذلك الجيل. ومن ناحية أخرى، أخفقت في إنصاف عامل الخطيئة في الوضعية الإنسانية، وافترضت أن الإنسان، إذا أظهر مثال الخير، فسوف يتابعه حتى النهاية، وبالتالي سيحظى به مع تواصل تطوره الأخلاقي. ولعله مما لا يخلو من دلالة أن تطورين مهمين حصلا منذ ذلك الوقت، واستتبع كل منهما حرباً من الحربين الكبيرتين اللتين زلزلتا العالم في النصف الأول من القرن العشرين. فضلاً عن



ذلك، فقد انبثق هذان التطوران في قارة أوروبا، حيث عيشت أزمة الحضارة الحديثة بحدة أكبر مما حصل في الجزر البريطانية أو في أمريكا.

كان التطور الأول يتمثل في لاهوت كارل بارث في الفترة ما بعد الحرب العالمية الأولى. وتكمن أكبر مساهمة لا تقدر بثمن له أسهم فيها بارث في اللاهوت المسيحي في جانب نظريته في «التبليغ» (kerygma) أو الرسالة. ودعا إلى إيقاف دمج هذه الرسالة وخلطها بالتأملات الإنسانية في الوقت الحاضر، وأعاد اللاهوت إلى مصدره الحقيقي في كلمة الله التي أوحى بها. وسرعان ما حظيت هذه القيمة العملية لأعماله اللاهوتية بالمصادقة في التصلب الذي أبداه لتلك العناصر في الكنيسة الألمانية التي قاومت الضغوط النازية. ولقد كان بارث مصيباً في إنقاذه الخاصية التبليغية (kerygmatic) للاهوت، وذلك ما كان عرضة لخطر الضياع، وفي جعله الكنيسة تستمع مرة أخرى إلى كلمة الله في مقابل صوت التأمل الإنساني. غير أن الخطر في مثل هذا اللاهوت التبليغي يكمن في أنه قد يفقد لمسة الوضعية الفعلية للإنسان. يكمن الخطر في أنه قد يهوي إلى مجرد عقيدة قويمة مُرْضية لا علاقة لها بالعقل الحديث على نحو مثير. وقد يصح القول إن هذا النقد ينطبق على تلاميذ بارث أكثر مما ينطبق على أستاذهم نفسه. وإذا اقتبسنا بول تيليتش مرة أخرى، «فإن عظمة بارث تتمثل في أنه ظل يصحح نفسه مراراً، ويراجعها في ضوء الوضعية الإنسانية، وأنه ظل يحاول بلا كلل ألا يتحول إلى واحد من أتباعه. لكنه مع ذلك لا يدرك أنه بفعله هذا يكف عن أن يكون مجرد لاهوتي تبليغي».

بعد الحرب العالمية الثانية، حصل تطور آخر في الفكر اللاهوتي، وقد أخذنا رودولف بولتمان كممثل عليه. وإنه لمن سوء الفهم الكامل أن نتصور أن بولتمان قد رجع إلى الوراء، حيث الموقف الذي كان سائداً قبل بارث. بل هو قبِلَ، على العكس من ذلك، مع التبليغ عند بارث، بكلمة الله الموحى بها كأساس للاهوت المسيحي. وكان فكره قائماً على «العهد الجديد». غير أن التبليغ كما فهمه يُفهم دائماً كجواب عن وضعية الإيمان، وفي ظل هذه الوضعية الفعلية ينبغي تأويله. ولندعه يتحدّث عن نفسه: «ليس الإيمان شيئاً سوى الجواب عن التبليغ، وليس التبليغ شيئاً سوى كلمة الله الموجهة لنا، تسألنا وتعدنا، توجهنا وتسامحنا. وبوصفه كذلك، فهو لا يقدم نفسه للفكر النقدي، بل يتكلم بالوجود العيني الملموس. ويعتمد كونه لا يظهر إلا بوصفه عرضاً لاهوتياً على هذا، فلا يمكن التعبير عنه إلاّ بلغة إنسانية يشكّلها الفكر الإنساني. لكن هذا بالتحديد هو ما يؤكد خاصيته التبليغية؛ لأن هذا يوضح أن قضايا التبليغ ليست حقائق كلية، بل هي موجهة إلى وضعية عينية. ولذلك لا يمكن أن تظهر إلاّ بشكل



يصوغه فهم وجود (أو تأويل لمثل هذا الفهم). وبالتالي لا يمكن أن يفهمه إلا من يفهم التبليغ بوصفه كلمة تتوجه نحوه في وضعيته، وللشروع بذلك، يُفهم بوصفه سؤالاً ومطلباً. وإذا أردنا أن نعبر تعبيراً مختلفاً، فإن التبليغ لا يُفهم إلا كتبليغ، حين يُفهم فهم الذات التي استيقظت بوصفه إمكان فهم الإنسان على العموم، وهكذا يتحول إلى دعوة لاتخاذ قرار».

في هذه الصياغة الضمنية المهمة، التي يوجز فيها بولتمان تصوره عن عمل اللاهوتي، يكشف عن نيته في المحافظة على التوازن في لاهوته بين التبليغ والوضعية، أو كما يدعي تيليتش أيضاً عن منهجه في التلازم. وإذا حظيت هذه النبذة التوضيحية عن سياق التفكير اللاهوتي في النصف الأول من القرن العشرين بالقبول، فسوف يتضح من حيث المقصد في الأقل أن بولتمان قد تقدم إلى ما يتخطى موقفي كلٍّ من الحداثة الليبرالية والبارثية. فقد قبل بتصحيح بارث للموقف القديم في تأسيس لاهوته على تبليغ الوحي المسيحي، وفي ذلك الوقت، صحّح زيادات لاهوت تبليغي في محاولته تأويل التبليغ في ضوء علاقته بوضعية الإنسان المعاصرة. أما إلى أي مدى تحققت مقاصده دائماً، فهذا بالطبع سؤال آخر، وقد اقترحنا من قبل أن تأثير الحداثة الليبرالية في بعض النقاط ما زال يمارس نفوذاً قوياً جداً في فكره.

وتغير الوضع أيضاً خلال السنين الخمسين التي نراجعها. إذ اختفى التفاؤل السطحي والثقة المفرطة في قوة الإنسان، التي كانت تميز الحقبة السابقة إلى حد كبير، وحل محلها نوع من القلق، يقترب أحياناً من حافة اليأس. وهكذا فإن السؤال عن وجود الإنسان، الذي لم يكن يطرحه أحد، كما يقول زيهرير، قبل خمسين سنة، لأن الجواب كان يفترض أنه معروف، عاد يثار من جديد. ويجد هذا المزاج تعبيره الفلسفي في الوجودية، التي هي ليست مجرد تأمل آخر، بل هي تحليل معاصر للإنسان لذاته، وهكذا لا يستطيع أن يتجاهلها لاهوتي يتحدّث عن الوضعية.

لقد تيسر أمامنا الآن كلٌّ من مكانة عمل بولتمان في منظور الفكر اللاهوتي، ونظرة شاملة إلى حد ما أيضاً عن عمله وعلاقته بالفلسفة الوجودية. وقد رأينا بعض نقاط القوة وبعض نقاط الضعف والمناقص في عرضه. ولذلك يتاح لنا الآن أن نحاول بعض التقويم، وسنتخذ كأساس لنا مناقشة بولتمان صياغته لموقفه، وهو ما سبق أن اقتبسناه كاملاً. وإذا تركنا جانباً بعض مظاهر المقاربة الوجودية للاهوت، وهي مظاهر ناقشناها وانتقدناها سابقاً بما يكفي كعلاقة اللاهوت بالتاريخ، وعلاقة الفردية بالجماعة في الحياة المسيحية، تمثيلاً فإننا نركز على قضيتين أساسيتين؛ فهم الإنسان وقضية نزع الأسطرة.



الوجودية والفهم المسيحي للإنسان

لنبدأ بصياغة بولتمان أن قضايا التبليغ «لا يمكن أن تظهر إلا بشكل يصوغ فهم وجود (أو تأويل لمثل هذا الفهم)». تعني العبارة الأخيرة، التي اقتبسناها، التأويل الفلسفي لفهم الوجود. ومهما اختلف اللاهوت في بعض المظاهر عن العلوم الطبيعية، فإنه يشبهها في هذا المظهر، فهو يباشر مسلماته ومفاهيمه الأساسية، ويكمن التقدّم فيه في التوضيح المتواصل والفهم الكامل لهذه المفاهيم. وعليه أن يتفحص باستمرار ذلك «الفهم للوجود»، الذي تتم به صياغة الشكل الذي يجري فيه التعبير عن التبليغ. فينبغي أن يفهم الوضعية، إذا كان ينبغي الكشف عن التبليغ من حيث صلته بها، مع ذلك، فإن مثل هذا الفهم ليس بلاهوت، إذا توخينا الدقة، كما أشرنا من قبل، لكنه فهم سابق على اللاهوت، أو أنطولوجي، يمكنه وحده أن يصون الأساس الذي ينبغي أن يرتفع فوقه البناء اللاهوتي الصحيح. وإذا اقتبسنا جملة أخرى من صياغة بولتمان، «فإن التبليغ لا يمكن أن يُفهَمَ إلا بوصفه تبليغاً حين يُفهم فهم الذات الذي أيقظه كإمكان لفهم الإنسان لنفسه عموماً، وبالتالي يصبح إمكان اتخاذ قرار». أو بعبارة أخرى، ينبغي أن تنكشف الحياة المسيحية التي يدعونا التبليغ إليها بوصفها إمكاناً «موجودياً» (existentiell) يكمن في آفاق الممكنات الوجودية للإنسان.

ولكن ليس اللاهوت، بل فلسفة الوجود هي التي تقرر ما هي هذه الآفاق الوجودية. وفلسفة الوجود ليست تأملاً ميتافيزيقياً، بل هي تحليل ظاهراتي (فينومينولوجي) للذات. «فهو ليس تأملاً مفصولاً عن الإنسان، بل الإنسان نفسه وهو يفهم ذاته». لا بد للعرض اللاهوتي للتبليغ أن يلتفت إلى فهم الإنسان لذاته على العموم، إذا كان ينبغي للفهم الجديد المعطى في الإيمان أن ينكشف بوصفه إمكاناً فعلياً أمام الإنسان. وهذا هو ما يعنيه شراي (Schrey) حين يتحدّث عن فلسفة الوجود بوصفها تصحيحاً للاهوت. ربما كانت لغته مضطربة قليلاً، لكنه يفصح عن المعنى الذي يريده: «ما دامت هناك هوية شخصية قبل فعل الإيمان وبعده، وما دام الإنسان المولود من جديد يظل إنساناً، فإن للتعبير عن الفهم الجديد للذات أساسه الأنطولوجي في فهم الإنسان من حيث كان قبل فعل الإيمان».

لكن هذا بالتحديد هو ما حاول بولتمان القيام به، وقد أنجزه بقدر كبير من النجاح، كما يبدو لي. وفي سياق الأفكار التي يقدمها التحليل الوجودي لكينونة الإنسان، أظهر كيف أن حياة الإيمان، التي هي هبة من الله يقدمها في التبليغ من ناحية، وترتبط من ناحية أخرى، بممكنات كينونة الإنسان، وهي في الحقيقة «تحقق مقصده الأصيل في الحياة لكينونته الحقيقية». فلا يُجمع التبليغ وحده بالوضعية، بل ينكشف الحجاب عن



الأسس الأنطولوجية للاهوت، وتبرز للعيان علاقة الفهم المسيحي بالفهم العلماني للإنسان، معطياً بالنتيجة فهماً أوضح لمهمة اللاهوت وللمفاهيم التي يستخدمها أيضاً.

ويجد هذا الجزء من عمل بولتمان خير تعبير عنه في عرضه للاهوت القديس بولس كمذهب حول الإنسان، في البداية فهم الإنسان لذاته من دون إيمان، وثانياً فهم الإنسان لذاته في ظل الإيمان. وكما رأينا، فقد جرى هذا العرض في سياق الأفكار الوجودية، بتوازٍ قريب جداً من التحليلية الوجودية عند هيدغر. ولا بد من الحكم على سلامة عملِ بولتمان هنا عن طريق ثلاثة اعتبارات.

الأول: اعتبار تفسيري، يتعلّق بفهم بولتمان لمصطلح «سوما» (σωμα) «الجسد»، وهو واحد من المصطلحات الأنطولوجية المحدّدة القليلة في «العهد الجديد»، وكما رأينا، فإن بولتمان يفهمه بوصفه معادلاً لمفهوم هيدغر عن «الوجود في العالم»، بما يعني مفهوم الوجود بالمعنى الذي يوسعه هيدغر. وقد تأملنا سابقاً في الدليل على تأويل بولتمان. فإذا اعتُبر ذلك الدليل كافياً ونحن نزعم أنه كافٍ فإن أساس تأويل بولتمان للاهوت بولس كمذهب في الإنسان مركون بأمانة، لأن كل ما سواه في تأويله يقاوم هذا المفهوم الأنطولوجي الأساسي.

والثاني: اعتبار دفاعي منافح، وهو يتعلّق بالعلاقة بوجودي الخاص في العالم المعاصر الذي كشف بولتمان أنه ينتمي لتعليم بولس. يجري تأويل الأفكار المهجورة، سواء أكانت يهودية الأصل (كالتسويغ) أو من مصدر عرفاني غنوصي (كهيمنة القوى الشيطانية)، لكي تكتسب معنى معقولاً عند الإنسان الحديث. وعلى هذا الغرار يجري تأويل الكلمات الاعتيادية التي استخدمها القديس بولس بطريقة تقنية أو شِبه تقنية بمعونة المفاهيم الوجودية لكي تصير ذات معنى للوجود في الوقت الحاضر- الجسد والعالم وما أشبه.

والاعتبار الثالث: اعتبار منطقي، فهو يتعلّق بتماسك الفكر منهجياً. وقد أشرنا سابقاً إلى الكيفية التي يعرض بها بولتمان مختلف المفاهيم عند بولس في إطار فهم نسقي لكينونة الإنسان في علاقته بالله والعالم. فهو لا يكتفي بإيضاح مشكلات معزولة أو باللبث عند مظهر واحد من تعليم بولس، بل يتصدى لمهمة كبرى (أفلح فيها على نحو متميز) في عرض وحدة الفكر اللاهوتي عند القديس بولس. وبالرغم من أن القديس بولس عبَّر عن لاهوته على نحو متقطع ومتشظٍّ في رسائله، فإن بولتمان يعتقد أنه يشكل وحدة، وأن عرضه له قد أوضح ذلك الاعتقاد. مع ذلك يكمن مفتاح تلك الوحدة في مفهوم الوجود، أو مفهوم «سوما» (σωμα) «الجسد»، كما أوَّله بولتمان. ويمكن إبراز حالة مماثلة فيما يتعلّق بلاهوت يوحنا. إذ ينعقد الإجماع هنا على أنه لا يتوفر



مفتاح مفهومي أنطولوجي يطابق مفهوم (σωμα) «الجسد»، ولا بد من استخلاص الافتراضات الأنطولوجية من الأحكام الأنطية (ontical). غير أن اعتبارات التماسك والوحدة تستخدم بكامل قوتها، فتشهد على سلامة تأويل بولتمان القائم على مفهوم الوجود.

بالطبع، يجب أن نتذكر دائماً أن هيدغر بدأ تفلسفه بدراسة فكر القرون الوسطى، وأن أعماله ترصّعها الإحالات إلى أوغسطين، والأكويني، ولوثر، وكيركغارد، ومفكرين مسيحيين آخرين. وقد يكون تمريناً مثيراً أن يقلب أحدٌ نظام البحث الحالي، ويبحث تأثير اللاهوت المسيحي، وبالتالي الفكر الكتابي، في فلسفة الوجودية. ولا شك أن مثل هذا البحث سيبين، أقررنا بذلك أو لم نقرر، أن الوجودية العلمانية أو حتى الملحدة في القرن العشرين، بإصرارها على الظواهر التي أُهملت طويلاً مثل السقطة، والهم، والموت، والإثم، وبحثها عن وجود أصيل، لا تزيد على كونها شيئاً سوى إعادة اكتشاف جزئية لبعض المظاهر في الأقل من فهم الكتاب المقدس للإنسان.

لقد حاولنا هنا الإشارة إلى مساهمة بولتمان في الأنثروبولوجيا المسيحية أو في فهم الإنسان. فقد أقام ذلك الفهم على نحو وطيد على أسسه الأنطولوجية، وأظهر أن حياة الإيمان ليست سوى الإمكان «الموجودي» عند الإنسان للوجود الأصيل. وقد جعل من الفهم المسيحي للإنسان فهماً معقولاً لدى الفكر الفلسفي المعاصر من ناحية، وبقي محافظاً على الولاء لأصله في «العهد الجديد»، من ناحية أخرى. ويبدو لي أن هذا هو الجزء الأثمن في عمل بولتمان. وإذا كان التقدم في اللاهوت، كما قلنا سابقاً، يكمن في التوضيح والفهم الأكمل لمفاهيمه ومسلماته الأساسية، فيبدو أننا نمتلك هنا تقدماً لاهوتياً أصيلاً.

الوجودية ونزع الأسطرة

نلتفت الآن باهتمامنا إلى بعض النقاط الأخرى في صياغة بولتمان لموقفه اللاهوتي. فهو يقول «إن التبليغ لا يقدم نفسه للفكر النقدي، لكنه يتحدّث بالوجود العيني...، وللبدء به يُفهم كسؤال ومطلب». فليس التبليغ نظرة إلى العالم، ولا منظومة من الحقائق غير الزمنية عن الكون، مثلما يبدو أن بعض المفكرين من طراز برادلي يفترضون. فهو ليس بياناً عن شيء ما، بل يقول بولتمان إنه يُفهَم في البداية بوصفه سؤالاً ومطلباً. ويتضح هذا الخط الفكري أكثر حين نتذكر أن التبليغ يعتمد على الوحي المسيحي. ويكمن هذا الوحي في أفعال الله القديرة بيسوع المسيح، وهكذا فإن حقيقته ليست حقيقة بيان وصياغة، بل حقيقة شخص. وقد جرى التعبير عن



الوحي في فعل، وليس في قضايا خبرية. مع ذلك، هل من الأكيد أن الوحي يعطينا لنفهم شيئاً ما؟ إنه في الواقع ليعطينا، غير أن الفهم الذي يعطينا إياه هو فهم وجودي لا يحتاج، كما يوضح هيدغر، إلى أن يُعبَّرَ عنه بالكلمات على الإطلاق، فقد يتبلور في بعض النتائج العملية، وبغية استرداد مثاله، فإنني أعتقد بأن مكمن الصعوبة لا يتعلّق بإطلاق فهم موضوعي حول ثقل المطرقة، بل في استبدالها بمطرقة أخرى. والتبليغ يُفهم على نحو مماثل بوصفه شيئاً يتطلب مني قراراً. ولكن ما الذي أُقرره؟ ينبغي أن أقرر بين الله والعالم، أو إذا عبّرنا بطريقة أخرى، بين فهم ذاتي في ضوء الصليب وبعث المسيح، وبين فهم ذاتي كذات مكتفية ذاتياً. لكن إذا كان التبليغ ينقلني إلى سؤال حاسم، ويبدو مطلباً، فماذا عن اللاهوت؟ من حيث هو علم من نوع ما، ينبغي أن يعبر عن نفسه في صيغ وأحكام وصفية، وليس في أسئلة. ويستتبع ذلك، على ما يبدو، أن اللاهوت لا يمكن أن يكون تأويلاً مباشراً للتبليغ. مع ذلك، فالتبليغ، كما يقول بولتمان، «لا يبدو إلا كعرض لاهوتي، ولا يمكن التعبير عنه إلا بلغة إنسانية يشكلها الفكر الإنساني». ولكن إذا كان هذا العرض اللاهوتي مختلفاً عن التبليغ نفسه، فما الذي يتوسطه؟ «الإيمان هو الجواب عن التبليغ». رأينا سابقاً أن الإيمان هو القرار الذي أَتخذه لأجعل من الممكنات المتاحة أمام الناس في تبليغ إمكاناتي الخاصة. غير أن هذا يعني الدخول في الفهم الجديد للذات في ضوء الصليب والبعث. وهنا يتوفر أمامنا شيء يمكن التعبير عنه بأحكام وصفية، ألا وهو تحديداً الفهم الجديد للذات في الإيمان. وهكذا فإن اللاهوت عند بولتمان هو التحليل النسقي للفهم الذي يعطى مع الإيمان، أو كما يعبر هو أيضاً، الإيمان الذي يفسر ذاته. فهو ليس تعبيراً مباشراً عن التبليغ، بل هو التعبير الوسيط، إذا توخينا الدقة، أي تحليل الوجود الإنساني كما يفهم ذاته في الإيمان، منظوراً إليه كاستجابة للتبليغ في موقف عيني. وهذا التعبير عن محتوى الإيمان، عند بولتمان، هو اللاهوت المسيحي الصحيح، من حيث هو يتميز عن التحليل ما قبل اللاهوتي لمسلمات اللاهوت.

لا يمكن إنكار أن هذه النظرة إلى اللاهوت تنطوي على جاذبية معينة. ولهذه النظرة أساسها الأنطولوجي الراسخ الذي يربطها بفهم الإنسان عموماً. زد على ذلك أن إطلاق أحكام لاهوتية خاصة لتكون أحكاماً حول فهم الذات في الإيمان، أي أحكاماً وجودية، فهو يربطها بالموقف الذي نادراً ما ترتبط به من دونه. ويصبح اللاهوت عرض إمكان موجودي لوجود ما، ألا وهو تحديداً الوجود المسيحي، يتم الكشف عنه بوصفه إمكاناً أصيلاً في إطار الآفاق الوجودية (existential) للوجود. ويبدو أن هذه



أيضاً هي وجهة نظر هيدغر لوظيفة اللاهوت، كما يعبر عنها في ورقة غير منشورة حول العلاقات بين الفلسفة واللاهوت، نشر «شراي» قوام مضمونها.

ولكن في مقابل هذه الجاذبية، لا بد من وضع المخاطر الجسيمة بالحسبان. فإذا كان عمل اللاهوت المسيحي يقتصر على تحليل إمكان موجودي للوجود، إذاً فسيكون من الصعب رؤية الكيفية التي يتم بها تحاشي أن يُبتلع في فلسفة وجودية بكل معنى الكلمة. وهذا ما قصدناه في تلميحنا السابق بأن أحد المخاطر الموروثة في التأثير الوجودي على اللاهوت يتمثل في أن الوجودية ينبغي أن تبرهن على أنها عرفان القرن العشرين وغنوصيته (Gnosis). فمفاهيم الوجود المسيحي يمكن أن تضطلع بها الفلسفة الوجودية، دون أية إحالة إلى أصلها في الصليب وبعث المسيح، وسيختفي اللاهوت المسيحي كما هو. وقد ناقشنا سابقاً قضية ما إذا كانت المقاربة الوجودية للاهوت لا تميل إلى فصل اللاهوت عن أي أساس تاريخي. وها نحن نتناول الآن قضية أبعد مدى بكثير، ما إذا كانت هذه المقاربة لا تفصل اللاهوت عن أي أساس ديني في فاعلية الله، وهكذا فإن اللاهوت، إذا توخينا الدقة، سيكون قد كفَّ عن الوجود، وتم تخطيه إلى الفلسفة. وهكذا نكون قد وصلنا، بطريقة مختلفة دون شك، لكنها تفضي إلى النتيجة نفسها، إلى شيء شبيه بالنظرة التي صاغها برادلي، التي تتداخل فيها أفكار المسيحية، المفصولة عن أية إحالة إلى المسيح أو إلى الله في المسيح، بنوع من الفلسفة العلمانية.

يمكن الرد بأن هذا لن يحدث، لأن الوجود المسيحي لا يمكن أن يتحقق إلا بالتبليغ، وبالتالي عن طريق أفعال الله القديرة في يسوع المسيح. وهذا صحيح تماماً، وقد لاحظناه سابقاً عند مناقشة نزع الأسطورة. ولكن حالما تُطلق هذه الدعوى، وحالما نتحدّث عن الأفعال القديرة أو العناية أو الوحي أو فرادة يسوع المسيح، فنحن نطلق أو نضمِّن أحكاماً ليست بأحكام عن الوجود الإنساني، ونكون قد تخلينا عن مفهوم اللاهوت الوجودي الخالص. وهذا تناقض وتضارب في موقف بولتمان؛ فهو يضع في الصدارة نظرة عن اللاهوت تدعو إلى نزع جذري للأسطرة، وترجمة جميع الأحكام المتعالية إلى أحكام عن فهم الذات. مع ذلك يعتقد في الوقت نفسه أن الله تصرّف على نحو حاسم في المسيح، ولا يبدو أنه أدرك تعارض الموقفين. ونحن لا نعيب عليه استمساكه بهذا الموقف الأخير. بل ينبغي أن نقول، محّورين ملاحظة تيليتش حول بارث بما يتناسب مع موقفنا الحالي، بأن عظمة بولتمان تكشف عن نفسها هنا في رفضه الثابت عن متابعة أفكاره إلى النهاية المريرة. لكننا متهيأون أن نتخيل أن تلميذاً من تلاميذه، أكثر تماسكاً وأقل معرفة من أستاذه، قد يهرع قدماً نحو



المخاطر التي أشرنا إليها. ولا يمكن الاحتماء من هذا الخطر إلا بالاعتراف الصريح بأن اللاهوت لا يُعنى بالأحكام حول الوجود الإنساني وحسب، بل بالأحكام حول الله وفاعليته أيضاً، أي الأحكام المتعالية، إذا شئتم، التي لا يمكن التعبير عنها، لأننا نفتقر إلى المقولات اللازمة لفهم الوجود المتعالي كما هو في ذاته، إلا بالتعبير عنها بصورة رمزية وأسطورية.

يظهر خطر آخر، لعله مماثل في الأهمية، نتيجة التأكيد الانتقائي الذي قاد اهتمام بولتمان بالوجودية إلى وضعه في تلك العناصر من الحقيقة المسيحية التي تسلم نفسها بيسر لمنهجه في المعالجة. وقد أولينا انتباهنا إلى حالات متعددة من هذا النوع في سياق عرضنا. أما الإضافة الجديدة فتتمثل في توضيح مذهب «الروح القدس»، الذي يشكل فجوة من الفجوات الواضحة في العرض اللاهوتي عند بولتمان. وقد جرى تأويل الأهمية الوجودية للروح وجرى تأويلها على نحو جيد في الحقيقة ولكن لا يكاد يتوفر أثر من الروح الإلهية بوصفها شخصية ومتعالية. ولكن ليس هذا مما يثير العجب في لاهوت يقوم على تحليل فهم الذات. وما دمنا قد قلنا هذا، فلنهرع مضيفين أن للتأويل الوجودي للاهوت عند بولتمان قيمته المتميزة. ويبدو لي أن الاهتمام الذي يوليه للأهمية الوجودية - التاريخية للأفعال القديرة يشكل مساهمة فعلية في فهم الحقيقة التي يعطينا إياها لنفهمها وفي إيصالها أيضاً. ولكن ينبغي فهم ذلك المظهر الوجودي التاريخي في علاقته بالمظهر الموضوعي التاريخي، وفوق كل شيء بذلك العنصر المتعالي غير القابل للاختزال المنضوي في المظهر الأسطوري، كما يسميه بولتمان. والحقيقة أن اللاهوت ليس بالبساطة التي يوحي بها وصف بولتمان. وهو يستحق التقدير كله لإبرازه العنصر الوجودي، الذي أهمل طويلاً برغم ما يمتاز به من أهمية حيوية، ولكن لا بد من العثور على مكان لذلك العنصر المتعالي الذي لا يمكن ترجمته وجودياً، والذي يقرّبه بولتمان تماماً، برغم نظرياته، حتى إنه هو نفسه لا يستطيع أن يتخلى عن الرمز والأسطورة، اللذين ينبغي أن يجد التعبير عنه فيهما. وتماماً مثلما كان هيدغر يميل إلى تخطي تحليل الوجود الإنساني إلى البحث عن كينونة في أوسع معانيها، كذلك فإن اللاهوت لا يمكن أن يلبث في الأحكام الوجودية، بل لا بد له من الحديث عن الله والمتعالي وإن كان يبدو لي في الحالتين كلتيهما؛ أن سؤال وجود الإنسان هو نقطة البدء الصحيحة للشروع في البحث.

لماذا يتطلع بولتمان تطلعاً مشبوباً للتخلص من الأسطورة؟ إذا كان يقول إن الأسطورة لا تكفي للتعبير عما تقصد التعبير عنه، فلا شك أنه محق إلى حد ما. ولكن حينئذٍ لن تكتمل معرفتنا بالله أبداً (على الأقل في هذا العالم)، وإذا كان لا يمكن التعبير



عن هذه المعرفة إلا بصورة أسطورية، فإن عدم كفاية الأسطورة لا يعني أننا يجب أن نتخلى عنها، لأنها الطريقة الوحيدة في التعبير عن تلك المعرفة، كما نمتلكها. و«أن نرى بمرآة معتمة» خيرٌ من أن لا نرى على الإطلاق. ومن ناحية أخرى، إذا كان بولتمان يقول إن الأسطورة ينبغي أن تُربط بالوجود، فهو أيضاً محق. لأن معنى الأسطورة والرمز يساء فهمه، إذا لم يرتبط بالوجود، لكن هذا لا يعني القول إننا نستطيع أن نترجمهما إلى أحكام وجودية، دون الإبقاء على أي شيء آخر، لأن الأسطورة الدينية قد تنطوي في ذاتها على عنصر متعالٍ تربطه بالوجود الإنساني ولا يمكن اختزاله أبداً إلى الوجود الإنساني.

يبدو أن أقوى اعتراض لبولتمان على الأسطورة يتمثل في أنه يعتبرها حجر عثرة أساسياً دون القبول بالإنجيل المسيحي في العالم الحديث. مع ذلك، وكما أشار الأستاذ هندرسن في فقرة سبق أن اقتبسناها، فإن إنسان القرن العشرين مستعد لابتلاع الأساطير غير المحتملة أكثر بكثير من الأساطير التي ينبغي العثور عليها في الكتاب المقدس. وقد سلط شراي الانتباه على ما يسميه بالعناصر الأسطورية في تفكير هيدغر، تمثيلاً في فكرته عن العدم الذي لا ينقص من حيث المحتوى الوضعي، والذي يقارنه شراي بالنيرفانا البوذية. والواقع أن شراي يضيِّع الدليل الجلي الذي هو استعمال هيدغر لأسطورة هيجينوس لتوضيح مفهوم الاهتمام، والأمثلة التي يقتبسها يمكن وصفها بدقة أكبر بأنها صوفية وأسطورية. مع ذلك، من المثير أن نجده يوحي بأن موقف بولتمان من الميثولوجيا والأسطورة أكثر سلبية من موقف هيدغر. وحين تؤخذ هذه النقاط في الاعتبار، يبدو من الواضح أن اعتراضات بولتمان على الأسطورة مسرفة جداً، وأنه يبالغ في تقييم دور حجر العثرة الفكرية الذي يفترض أن الأسطورة تضعه في طريق قبول الإيمان المسيحي.

وبالطبع فإن حجر العثرة الفعلي يكمن في الاستسلام للاكتفاء بالذات والقبول بالصليب. ولا تتمثل المشكلة الفعلية في الاتصال الذي تواجهه الكنيسة في إزالة الأسطورة، بل هي مشكلة أكثر اتساعاً ولا تقتصر على اللغة وحدها، ولكنها تضم توصيل الحياة المسيحية، بأن تظهر في الكنيسة نفسها الإيمان، والحرية، والأمل، والسلام، والمتعة، والحب. وبرغم جميع المحاذير الوجودية ضد النزعة الفكرية المسرفة، فيبدو من العدل انتقاد بولتمان بأنه ركز على جبهة مفرطة في الضيق، وكأي حداثي ليبرالي في السنين الخمسين الأولى من القرن العشرين، حاول أن يقدم الإيمان المسيحي بصورة من غير المحتمل أن تبدو مهينة للنظرة الحديثة. لكن اللاهوت، من ناحية أخرى، ليس سوى جزء من فعالية الكنيسة، ولا شك أن اللاهوتي مدعو



للتركيز على التقديم الفكري، أو المفهومي، للحياة المسيحية، بشرط أن يتذكر أن الكنيسة ككل لديها مشكلة أكبر في الاتصال عليها أن تواجهها. ومن العدل أن نضيف أن بولتمان إذا كان يشبه الحداثوي الليبرالي في رغبته المفرطة بإزالة جميع العقبات والعثرات الفكرية، فإنه لم يقم بذلك لإفساح المجال لنظرة تأليهية إلى العالم، أو أخلاق مسيحية، بل لكي يقدم للإنسان إمكانه الأصيل، أي أن يتسامح ويتجدد من خلال القبول بالصليب وبعث المسيح.



الـدولة - المسيحيـة

سورن كيركگورد[1]

ترجمه عن الأصل الدانماركي: د. قحطان جاسم

(1) النص مترجم عن:
Soren Kierkegaard: Samlede Værker, Bind 19, Kobenhaven: Gyldendal, 1964،
pp.137149-




مكتبة
الفكر الجديد

توطئة

وأنا أبحث عن نص أترجمه للمفكر الوجودي سورن كيركگورد بين الكم الهائل من كتاباته، وقفت أمام سؤال هام، ماذا سأختار، ولماذا؟ فكتابات سورن كيركگورد إضافة إلى كونها صعبة القراءة وتتضمن معاني متعددة التأويل، لم يتوقف الباحثون على مستوى العالم عن دراستها، على الرغم من مرور مائتي عام على رحيله.إنها ذات تضمينات فكرية وفلسفية وتاريخية ومحلية، سيكون من المتعذر إذا لم نقل من المستحيل صياغتها بتناسق دون فقدان السياق والمعنى الذي ظهرت به والقضايا التي عالجتها. وكان اختياري لهذا المقال نابعاً من أهمية القضية التي عالجها كيركگورد في زمنه، والتي لا تزال تمتلك أهميتها، وأعني بها علاقة الدولة بالدين.

صدر المقال المترجم هنا في العدد الثالث من مجلته "اللحظة" من بين عشر مقالات كتبها كيركگورد قبل رحيله. وقد صدر من "اللحظة" تسعة أعداد، حيث إنه لم ير صدور العدد العاشر، فقد وافته المنية يوم 11.11. 1855 وتم نشر ذلك العدد بعد رحيله بعشر سنوات. يضم المجلد التاسع عشر من أعماله الكاملة هذه الاعداد من "اللحظة". صاغ كيركگورد في هذا المقال بصورة واضحة موقفه من مؤسسة الكنيسة والطريقة التي تجري بها الدعوة إلى المسيحية والتدين، وليس كما يكتب البعض ضد المسيحية ذاتها. فقد انتقد بشدّة تحويل الدين إلى غطاء للارتزاق، والى أداة تستخدمه الدولة لإغواء الناس، وكذلك كقناع يتستر خلفه رجال الإكليروس للمحافظة على مصالحهم. وطالب بعزل الدين عن مؤسسة الدولة، باعتبار الإيمان قضية فردية، وضمانًا للحفاظ على الدين من الفساد.

ولما كانت بلداننا العربية اليوم تمر بالمحن نفسها، وتسعى للإجابة عن الأسئلة ذاتها، التي أثارها سورن كيركگورد آنذاك، فإنني أرى أن أهمية ترجمة هذا المقال تكمن في إتاحة الفرصة للمعنيين والباحثين لمناقشة هذه القضية، في ضوء أفكاره الفلسفية التي تهدف إلى جعل قضية الدين قضية فردية، تقوم على العلاقة بين الله والفرد ذاته.



يرى كيركگورد تدخل الدولة في المسألة الدينية بمثابة إساءة وتزييف حقيقي للإيمان والدين. ولقد سعيت ومن خلال قراءاتي المتواصلة طوال عشرين عاماً لفكر كيركگورد لأن أنقل أفكاره قدر المستطاع مباشرة من لغته التي كتب بها قبل مائتي عام، واستعنت لحل بعض الإشكالات بالباحثة الدانماركية Brigitte Bech لتجاوز بعض تعقيدات عباراته، وإعادة صياغة بعضها الآخر، بحيث تحافظ على المعنى الأصيل للنص. وقد ألحقت النص ببعض الهوامش، لكي أوضح ما تضمنه من إشارات لم تكن موجودة أصلًا في النص، وهذا هو ديدن نصوص كيركگورد، فهي مشحونة بعشرات الاستشهادات المباشرة وغير المباشرة دون الإشارة إليها، وأحيانًا هناك تضمينات من كتاب ومفكرين آخرين في نصوصه تكون ناقصة.

من الصعوبات التي يواجهها المترجم لنصوص كيركگورد - علاوة على أنها مكتوبة بلغة قديمة لم تعد مستخدمة بصيغتها العامة حاليًا - فإنه يستخدم بصورة متواصلة الجمل الاعتراضية والطويلة، مما يسبب إرباكاً للمترجم في فهم نصوصه.

لقد سعيت جهد الإمكان للمحافظة على الجو النفسي واللغوي للنص، وكمثال على ذلك لم أكتب الرقم ألف بل كتبته عددياً، وهو نفس ما قام به كيركگورد، لكي يترك أثراً نفسياً في القارئ عبر الرقم. وسعيت كذلك للحفاظ على البنية اللغوية القديمة التي كتب بها كيركگورد. آمل في ترجمتي لهذا النص الذي سألحقه بنصوص أخرى أن أقدم خدمة للباحث العربي، لتسهيل بحثه في دراسة نصوص سورن كيركگورد المترجمة مباشرة عن لغته الأصلية الدانماركية، وهذه الترجمة التي هي باعتقادي الأولى من نوعها التي تتم مباشرة عن اللغة الأم.

لا يفوتني هنا أن أقدم جزيل شكري للصديق الناقد الأستاذ أسامة الشحماني على الملاحظات التي قدمها.

المترجم

الدولة ـ المسيحية

تتعامل "الدولة" بصورة مباشرة مع العدد (الأرقام)، ولهذا فعندما تتضاءل الدولة، فهذا يعني أن العدد سيغدو صغيرًا جدًا، إلى درجة أن هذه الدولة ستكف عن الوجود، وستختفي الفكرة.

أما المسيحية فان علاقتها بالعدد مختلفة: إن وجودَ مسيحيٍّ حقيقيٍّ واحدٍ كافٍ لكي تكون المسيحية موجودة حقا.

نعم، تتعامل المسيحية عكسيًا مع العدد - فحين يصبح الجميع مسيحيين فإن



المفهوم"مسيحي" سيختفي، لأن المفهوم مسيحي هو مفهوم قابل للجدل، إذ يمكن أن يكون الإنسان مسيحيًا فقط التضاد أو في حالة نقيض. والأمر ذاته يطرحه الإنجيل الجديد[1] أيضًا، الله يريد أن يُحَب، وهي على وجه الضبط علاقة تضاد لتعزيز الحب؛ وهكذا فإن المسيحي، الذي يحب الله، وبالتضاد مع البشر الآخرين، عليه أن يعاني من كراهيتهم وملاحقاتهم. وحالما تختفي هذه المفارقة، فأن تكون مسيحيًا هو هراء-كما هو الحال في "المسيحية"، التي قضت بمكر على المسيحية عن طريق: كلنا مسيحيون.

وهكذا، إذن، يرتبط مفهوم "المسيحية" بصورة عكسية مع العدد- بينما تتعامل"الدولة" مباشرة مع العدد. مع ذلك فقد تم دمج الدولة والمسيحية- في خدمة الهُرّاء والقسس. أن تضع الدولة والمسيحية معًا وبهذه الطريقة، يقابل تمامًا في معناه، كما لو أنك تتحدّث عن أن تزن الزبدة بالذراع، أو يمكن القول، بأن في ذلك معنى أقل، طالما أن الزبدة ومقياس الذراع هما مع ذلك وببساطة وحدتان لا يربطهما رابط ببعضهما، ولهذا فان الدولة والمسيحية تتعارضان، وبصورة أدق، تفترقان عن بعضهما.

لكن هذا الأمر أصبح صعبًا إدراكه في "المسيحية[2]"، حيث لا يملك الإنسان، وهو أمر طبيعي تماما، أي تصور عمّ هي المسيحية، و أين يتمكّن الإنسان، على أقل تقدير، أن يعثر على الفكرة، أو، وعلى الأقل، كما يقال، أن يتقبّل في تصوره، بأن المسيحية تم إلغاؤها عبر انتشار ملايين الأسماء المسيحية، التي يهدف عددها إلى التغطية على أنه لا وجود لمسيحي، وأن المسيحية غير موجودة على الإطلاق. وكما يقال: يثرثر المرء كثيرًا لكي لا يقول شيئًا، فإن الجنس البشري، ومنه الفرد، يريد أن يثرثر ويتهرّب من أن يكون مسيحيًا من خلال هذا الحشد من الأسماء المسيحية، والدولة المسيحية، والعالم المسيحي، اعتقادًا منه أن الله سيكون مشوّش العقل بتلك الملايين، بحيث إنه لا يكتشف بأنه تم خداعه، وبأنه ليس هناك إنسان واحد: مسيحي.

هل مقبول للدولة، مسيحيًّا، إغواء قسم من الطلبة الشباب؟

أن "تغوي"؛ يستخدم هذا التعبير تقريبًا في العلاقة بالأنثى. يتحدّث المرء عن إغواء فتاة شابة، ولهذا فإنه يفكر: أن يفتح طريقًا لهذه الطفلة المسكينة، وهي في عمر

---

(1) يستخدم كيركگورد عبارة الإنجيل الجديد في أكثر من مكان في كتاباته، ولهذا فقد نقلت العبارة حرفيًا، رغم أن المتعارف عليه أن الترجمة العربية هي الكتاب المقدس، والسبب هو أن كيركگورد يفصل بين الإنجيل الجديد والإنجيل القديم.

(2) Christenhedو Christendom يستخدم كيركگورد عبارتي لما يقابله عندنا لمفهومي الإسلام والإسلاموية.



يكون توق العقل فيه شديدًا لما هو أرضي وجذاب، يقودها إلى كل ما تتمناه، ولكن واحسرتاه، على حساب براءتها. فيجد الإنسان أن ذلك امراً مرفوضًا أن تغوي فتاة شابة، لأنها ببساطة في هذا العمر يكون توقها إلى شهوة الحياة ومغرياتها قويًا جدًا في نفسها، فإن ما تحتاجه بالضبط هو أن يكون التأثير الخارجي عليها بالإتجاه المعاكس. وكما يقول المثل: من السهل غواية الساذج، ولهذا السبب بالذات فهو أمر غير مقبول تمامًا استغلاله.

ويمكن أن يقال وبنفس الطريقة تمامًا، مسيحيًا، إن الدولة مذنبة تجاه طلبة اللاهوت الشباب. إن نظرة المسيحية إلى الحياة تحتل مكانة سامية جدًا، بحيث إن ما يطلق عليه اعتياديًا، البراءة والنقاء، لا يضاهي إطلاقًا ما تقتضيه متطلباتها.

فطبق المسيحية، الإنجيل الجديد، أن تكون مسيحيًا، إذا لم نقل أن تكون معلمًا في المسيحية، يعني نكران ذات ومعاناة مطلقة، وبالنسبة للإنسان العادي فإن وضع المعلم هو أقل الأوضاع جاذبية.

ولكن تمامًا في تلك اللحظة، بحيث تكون فيها تطلعات الشاب قوية جدًا نحو أمور هذا العالم[1]، في تلك اللحظة تمامًا: حيث يكون حقًا بحاجة إلى أكثر المؤثرات قوة في الاتجاه المعاكس، فإما أن يتم إخافته لكي يبتعد عن سلوك هذا الطريق، أو فإنه سيكون مؤهلًا، إذا كان حقًا لديه دافع، لأن يضع قدمه على هذا الطريق- في تلك اللحظة بالضبط تغتنم الدولة الفرصة، لكي ترمي شباكها عليه، لكي تصطاده، و "تغويه"، فيبدو الأمر للشاب، وهو في حالة تصور خاطئ من الإغواء، كما لو انه صار معلمًا في المسيحية، وانه بالذات الطريق، الذي سيؤدي به إلى كل ما يتمناه، إلى الثراء والراحة، وبمرور السنوات إلى أجر متزايد في عمله، إلى بيت مريح في كنف العائلة، وربما سيحقق مكانة وظيفية، وربما أكثر من ذلك على وظيفة مرموقة- بالتأكيد، واحسرتاه، بالتأكيد، مسيحيا، على حساب براءته، لأن هناك قَسَما، ينبغي عليه أن يؤديه على الإنجيل الجديد، قسَما سيفتح له الباب، هو الذي تم إغواؤه، إلى ما يتمناه، لكنه سيثأر لنفسه فيما بعد.

***

مسيحيًا ينبغي طرح الطلب كما يلي: ألا تتلطف الدولة وتعلن بأسرع ما يمكن، بأنها بعد وقت محدّد، لن تأخذ على عاتقها مسؤولية تعيين أولئك الذين أدوا القسَمَ على الإنجيل الجديد، كأساتذة للمسيحية. لقد عقدت الدولة اتفاقًا مع رجال الدين

---

(1) يوحنا:2:15-16.



الحاليين، من وجه نظري، أنها عقدت اتفاقًا حتى مع شباب اللاهوت الموجودين كلهم - لهذا فإن عليها أن تعلن سنة محدّدة، ستكفّ بعدها عن أن تنشغل بتعيين كهؤلاء المعلمين.

هل مقبول للدولة أن تقبل القَسَم، الذي لا يمكن الالتزام به وحسب، بل إن الإدلاء بالقسم يمثل بحد ذاته تناقضًا؟

لا يحتاج الإنسان أن يكون متقدما في العمر، إذا كانت لديه عينان ويستخدمهما لذلك، أن يكون متأكدًا، بأن البشر الذين لهم ميل أكيد نحو التخّيل هم أكثر ارتياحًا في هذا الوهم.

إذا كانت هناك قضية ذات أهمية للمجتمع، فإن من الطبيعي أن يركز الناس جهودهم لتشكيل جمعية. وعندما يتم تكوين هذه الجمعية، فإنهم يركنون إلى الهدوء، ولن يقلقهم فيما إذا كانت هذه الجمعية تقوم بعمل ما، و ينسون في النهاية كل شيء.

ويحدث الشيء نفسه، عندما يتعلّق الأمر بموضوع جدّي، فإن الناس يفكرون: ينبغي أيضًا أداء القسَم لذلك، قسَم يضمن لنا بأن الأمر جدي وسيبقى جديًا. وهكذا فإن أداء القَسَم هو الجدية الحقة- فيما إذا كان سيتم الالتزام به أو لا يتم، فهو أمر لا يشغلهم كثيرا.

في الحقيقة، إن الإنسان وانطلاقًا من مجرد الجدية، لا يلاحظ أحيانًا بأن أداء القسَم ذاته يتضمن تناقضًا. ويتطابق هذا الوضع مع القسَم الذي يؤديه القس على الإنجيل الجديد، الذي تتقبله مع ذلك الدولة. وإذا لم يتم الالتزام بالقسَم، فهو أمر أقل ريبة، لكن الحقيقة هي، إن أداء القسم يتضمن تناقضًا. ومع ذلك فمن المحتمل لا المجتمع أو الأفراد يكون بالإمكان طمأنتهم فيما يتعلّق بأمر جاد، كما هو الحال عليه أن تكون معلما للمسيحية،من خلال القسَم، الذي يتضمن أداؤه بالتأكيد تناقضًا؛ وهذا يعني أن طمأنة المرء عبر القسَم هي طمأنة عبر: الوهم.

إن المسيحية تتعلق بمملكة لا تنتمي إلى هذا العالم[1]- ومع ذلك فان الدولة تتقبل أداء القسَم من معلم في المسيحية، قسَمًا يعني أنه يحلف على الولاء إلى ما هو معارض للدولة. إن قَسَمًا كهذا هو تناقض، مثلما يحلف إنسان بوضع يده على الإنجيل الجديد، حيث مكتوب: عليك أن لا تحلف[2].

وإذا كان القسُّ في كل الاحوال مريداً للمسيح، وحياته هي تقليد للمسيح، وهو ما

---

(1) انظر الانجيل، يوحنا، 18:36

(2) أنظر الانجيل متى، 5:34



يلزمه القسَم على الإنجيل الجديد، فان عمله كموظف ملكي سيكون أكثر العقبات في سبيل ذلك. إذ إن عليه أن يتخلّى عن وظيفته كموظف ملكي، في نفس اللحظة التي يكون عليه العمل باتجاه ما يلزمه قسَمه بالإنجيل الجديد. وبناء عليه، إن أداءه القسَم كموظف ملكي سيلزمه بطريقة ما، بحيث إذا كان عليه أن يلتزم بهذا القسَم، الذي طلب إليه أن يؤدّيه على الإنجيل الجديد، فعليه أن يترك الأول[1].

فأي تناقض! وأي نوع شاذ من الجديّة، وهو إن قَسَمًا قد تم تأديته (أية احتفالية!)، القسَم، الذي يمثل أداؤه تناقضًا! وكم هي مفسدة لكليهما الدولة والمسيحية !

***

ولهذا فان الطلب المسيحي إلى الدولة ينبغي أن يكون: ألا تتفضل الدولة، وخير البر عاجله، أن تجرّد كل رجال الدين من أداء القسم على الإنجيل الجديد، وتعيد اليهم هذا القسَم. وبهذه الطريقة ستوضح الدولة أنها قد شغلت نفسها بأمر، ليس من مهماتها؟ وبنفس القدر يمكن القول، وهذه هي الحقيقة، إن الله، إذا كنت أجرأ على قول ذلك، سيقطع علاقته بكامل طاقم القسس الحاليين ويعيد لهم قسَمَهم ثانية.

هل هو مقبول للدولة، مسيحيًّا، أن تضلل الشعب، أو تزِّيف حكمه عمّا هي المسيحية؟

عندما نتناول الأمر من ناحية إنسانية محضة، ونترك جانبًا ما هو إلهي(مسيحي)، فان الوضع هو كالتالي: الدولة هي أعلى مؤسسة إنسانية، يعني، إنسانيًا، هي الأعلى.

ولهذا فإن الشعب، والفرد من الشعب، يعيشان كما يلي: إن كلّ ما يحمل سمة خاصة قد أقرتها الدولة وأجازتها قانونيًا، وكل ما تم تسجيله في الدولة الملكية "ملكيًا" ينظر إليه باعتباره أكثر أهمية من الشيء نفسه الذي لا يحمل تلك الصفات، والذي يقدم، وبتدخل الدولة، الأمان (الضمانة) بأن هذا الشيء يمكن الوثوق به، شيء على المرء أن يحترمه.

هكذا يعيش الشعب؛ وهو أمر مرغوب فيه، أن يعيش الشعب بهذه الطريقة؛ لأنه مرتبط بكونه رعية مسالمة وهادئة، تتكل على الدولة بثقة. على هذا النحو يعيش الشعب، من الصباح حتى المساء تتكون لدى الفرد من الشعب صورة، وكل تفكيره يتطور وينمو حول فكرة عَمَّ هو ملكي وعمّ هو مصادق عليه من قبل الدولة. وقد تغلغل

---

(1) ما يعنيه سورن كيركگورد هنا انه لا يمكن أن يكون القس في آن واحد موظفا ملكيا، يؤدي وظيفته بولائه نحو الدولة، ومؤمنا ملتزما بولائه للدين المسيحي، الذي يتطلب منه ولاء آخر يتعارض مع نشاطات الدولة وطبيعتها.



هذا السلوك في أصغر العلاقات. إذ يفكر التاجر والحرفي... الخ، بحصولهم على إجازة لاستخدام سمة "الملكي"، إنهما أكبر شأنًا من الشخص الذي لا يملك تلك السمة.

دعونا نعود الآن إلى المسيحية. فإنها ربانية، وهي ربانية، ولأنها في الحقيقة ربانية، لا تريد أن تكون وبأي ثمن كان مملكة من هذا العالم، بل على العكس من ذلك، تطلب من المسيحي أن يخاطر بحياته ودمه، لكي يمنع أن تكون مملكة من هذا العالم.

ومع ذلك، تقوم الدولة، تحت اسم معلمين في المسيحية، بتعيين 1000 موظف ملكي!

مسيحيًا، أي تضليل هذا! أن الناس تحيا وتتنفس، كما أشرت، على تصور، أن ما هو مصّدق عليه ملكيا هو أكبر، أكبر مما هو غير مصدّق عليه ملكيًا. ونتيجة لذلك يمارس الناس عمليًا ذلك أيضًا، إذ إنهم يكنّون احترامًا أكبر لمعلمي المسيحية المصادق عليهم ملكيا من الذين ليس لهم ذلك. وتبعا لذلك، فإن المصادق عليهم ملكيًا يحظون باحترام يضاهي أولئك الذين تعترف بهم الدولة، ولهم مكانة أعلى، وأوسمة أكثر ورواتب أعلى.

أي إرباك جوهري. كما لو يقال عن تفكيك محق للغة، إنه قتلٌ للمسيحية وقلبها رأسًا على عقب، أو تحريفها كليًا، أو التهرب منها بأسلوب مهذّب، بحيث يعيش المرء وثنيًا بهيئة مسيحي.

كلا، طالما أن المسيحية هي بالضبط النقيض لمملكة هذا العالم، ولها خصائص مغايرة، فإنها ستكون أكثر صدقًا، حين لا يكون مصادقًا عليها ملكيًا. فأن تكون المسيحية مصادقًا عليها ملكيًا يمكن أن تكون - راحة وفائدة واطمئنانًا للقس- وهذه مسألة أخرى[1].

لكن هذا مسيحيًا هو - تقويض لقيمتها، وهو يعني بالقدر نفسه، أنه كلما كان للمرء مقام عالٍ في الدولة، كلما كان للمرء أوسمة أكثر، ورواتب أعلى.

دع "الدولة" تجري حساباتها، وسيكون جليًا على الفور، بأن حساباتها خاطئة من الأساس.

الاختبار بسيط جدًا: على الدولة أن تجعل كل التبشير المسيحي ممارسة شخصية (وهذا المطلب هو المطلب المسيحي الصادق الوحيد، والذي هو أيضًا الأمر العقلاني الوحيد).

---

(1) هذه مسألة أخرى" وردت في الأصل بالألمانية das ist was andres



- وسترى على الفور، فيما إذا كان هناك في هذه البلاد مليون ونصف مسيحي، وأيضا فيما إذا كانت هناك حاجة في هذه البلاد إلى 1000 راهب مع عوائلهم.

من دون أي شك فإن الحقيقة ستبيّن، أنه ليس هناك حاجة في الواقع إلى 1000 قس، وأنه ربما ليس هناك فرد واحد من كل أولئك الأساقفة وعمداء الكاتدرائيات والقسس قادرًا على تولي المسؤولية في نطاق الممارسة الشخصية[1].

وتمامًا مثلما تم استخدام اللغة الأم بدلًا عن اللاتينية في الامتحانات، باعتباره إجراء دعم، بحيث لم تعد هناك حجة لدى المشارك في الامتحانات، لكي يلقي اللوم على اللغة بأنها هي التي كانت عائقًا يحول دون عرض كل معارفه، بنفس القدر فإن الممارسة الخاصة في الحقل الديني هي أمر أكثر جدية من الهراء المتعلّق بالموظفين الملكيين، إذ ليس من الضروري في هذا الهراء أن يكون لهم دين، بل الإكتفاء فقط بإلقاء المواعظ بصفته موظفًا، تدفع له الدولة راتبه، وتحميه، وتضمن له الاحترام بوصفه موظفًا ملكيًا. إن ما يديم الأوهام لدى شعب مسيحي هو إلى حد ما الكسل وحب الراحة لدى الإنسان العادي، الذي يفضل مواصلة العادات المتأصلة - لكن في الدرجة الأولى فإنهم أولئك الـ 1000 المهمّين، الذين ليس بينهم واحد مَن ليس له مصلحة مالية للحفاظ على الأوهام. وإذا أزلنا الأوهام فإن 900 منهم سيكونون على الأرجح بلا عمل، اما الـ 100،الذين سيكونون قادرين على ممارسة العمل الخاص فسيدركون بصورة جيدة جدًا، بأن هذا الأمر يختلف تمامًا عن الخدمة الحالية ببدلة نظامية، وترقية مضمونة باطراد من الدولة، التي يمكن لها أن تصل إلى الآلاف. أن يحتاج إنسان إلى مساعدة طبيب، هو أمر يمكن فهمه شعوريا، بحيث ليس هناك حاجة هنا للدولة كي تساعد الناس على إدراك ذلك. ولكن عندما يتم تحرير الناس دينيًا، فستكون هناك صعوبة كافية لجعلهم واعين بحاجاتهم الروحية. في هذا المقام تقوم الدولة بالمساعدة، بيد أن ذلك من المؤكد جدًا ليس مسيحيًا: "إلى أي حد تشعر بأنك لست بحاجة إلى المسيحية، فهل ترغب بالذهاب ربما إلى السجن؟"، "إلى أي حد تشعر بأنك لست بحاجة إلى المسيحية، ولهذا تشعر ربما بحاجة كبيرة أن تكون لا شيئاً، لأنك إذا لم تكن مسيحيا فإن كل الطرق مغلقة أمامك في المجتمع[2]!". آهًا !

---

(1) ما يعنيه كيركگورد هنا أن القسس لن يتمكنوا من أداء وظيفتهم باعتبارهم متدينين إلاّ بمساعدة الدولة، وهو بذلك يتهكّم منهم باعتبار أن عملهم مدفوع الأجر، وانهم لا يمكنهم القيام بأعمالهم لو كان عملهم يقتصر على الجهود الفردية والطوعية بدون مقابل.

(2) يطرح كيركگورد هذه الأسئلة على لسان الدولة متهكمًا، حيث كان على الجميع آنئذ أن يكونوا مسيحيين، وإلا فإنهم يواجهون الدخول إلى السجن أو أنهم سوف يكونون مرفوضين من المجتمع.



هذا يساعد في عمل القس «وعلى ذلك، والى حد كبير يعتاشُ القسُ، و على ذلك فإنه» (ولأذكّر بعبارة من بيدر بورس)[1] «يعيش مسيحيًا».

وهذا شيء سيئ: علينا أن ننزع كل الأقنعة والأسرار ومظاهر الأبهة، لكي ندخل في صلب الموضوع: إن استمرارية الوجود الكنسي هي قضية نقود، وإن صمت رجال الدين الموقر عنه يمكن تفسيره ببساطة جدًا، والذي يتطابق مع ما يحدث في التجارة، حين تتم مطالبة شخص ما بالنقود، فإنه أولًا سيقوم ربما بمحاولة ما، كما لو أنه لم يسمع شيئًا، لكي يتخلّص بهذا الأسلوب من الدفع. ولهذا فمن الأفضل جدًا أن يعترف رجال الإكليروس علنا بالعلاقة الحقيقية، لأن هذا النوع من الصمت سيجعل في النهاية هذا الأمر أسوأ وأسوأ. فعندما يقطع رجل بخطوات مهيبة مدروسة الشارع بوقار، فإن ذلك يدفع للتفكير: بأن ثمة أمرًا غير طبيعي؛ ولكن إذا حصل المرء مصادفة على بعض المعلومات التي تفيد بأن هذا الوقار يعني انه قليل التواضع، ولهذا فإن عليه أن يحافظ على وقاره (لكي يمنع وببساطة انجذابه نحو البالوعة): وإن عليه الأفضل أن يتمايل قليلا ما، فربما سيبتسم الإنسان منه، وربما لن يعيره أي انتباه. بالمقابل فإنه سيجذب بوقاره الانتباه، ولكنه لن ينجو من الغمزات التي ستغدو تماما أكثر قسوة بنفس الدرجة التي يسعى هو فيها إلى بذل الجهد، لكي يمشي بوقار أكبر وأكبر. وهكذا الأمر مع صمت رجال الدين:كلمة مباشرة وصريحة وغير مترددة، كان يمكن أن تخدمهم إلى ما لا حد له، أكثر من الصمت الذي أريد به باحتفالية، احتفالية عالية، إخفاء أن القضية هي قضية نقود. ولأن الملاحظات الساخرة ستجلب الاهتمام الآن، فإن حقيقة رجال الإكليروس ستغدو مع هذا الصمت الاحتفالي الفائق العناية مثيرة للاهتمام جدًّا.

هل تريد الدولة حقًّا خدمة المسيحية، عليها إذن أن تلغي 1000 مصدر رزق؟

طالما يوجد في الدانمارك 1000 مصدر عيش لمعلمي المسيحية فقد بذلت أفضل الجهود لمنع المسيحية. وطالما يوجد 1000 مصدر رزق ملكي، فسيكون هناك باستمرار عدد مماثل من الأشخاص الذين سيسعون بنفس الطريقة للحصول على عيشهم.

---

(1) يشير كيركگورد إلى رواية "بيدر بورس" لمؤلفها الكاتب الدانماركي لودفيغ هولبرغ، والتي صدرت عام 1772، حيث يجد" بيدر بورس" نفسه مقذوفا على حطام سفينة إلى جزيرة، ويخبروه أن سكانها "يعيشون كمسيحيين ويواصلون البقاء على الحياة على الأنقاض".



ربما سيكون بين أولئك قلّة قد وجدوا نداء للتبشير بالمسيحية. ولكن بالضبط في تلك اللحظة التي يكون فيها الأمر جديًّا بالنسبة إليهم، حيث يكون المرء مستعدًا، واضعًا ثقته في الله، وعلى مسؤوليته الخاصة، أن يتولى مسؤولية العمل كمعلم، عندئذ فقط تقدم لهم الدولة الأمان، بمنحهم وظائف ملكية، مما يجعل أولئك القلة، مسيحيًا، مشوشين.

أما الأكثرية فلن يكون لديها على الإطلاق أية دعوة للتبشير بالمسيحية، بل يعتبرونها وبكل بساطة مجرد مصدر عيش.

وبهذه الطريقة تقوم الدولة بملء كل البلاد بمسيحية فاسدة، وهو من أكبر الصعوبات الذي يجعل من الصعوبة نشر مسيحية حقيقية أكبر مما هو عليه وجود وثنية خالصة.

لنأخذ مثالًا: لو كان في نية الدولة أن تمنع كل شعر حقيقي فإنها ستحتاج فقط- والشعر مع ذلك لا يتعارض وعلى هذا النحو مع العالم كما هي المسيحية- إنها ستحتاج فقط إلى طرح 1000 مصدر عيش لشعراء موظفين ملكيين، فنصل تقريبًا إلى وضع، تكون فيه البلاد باستمرار وإلى حد ما قد امتلأت بشعر فاسد، بحيث إن الشعر الصادق سيصبح أشبه بالمستحيل. أما الأقلية، الذين يمتلكون حقًا رسالة لكي يكونوا شعراء فسيتخلّون تمامًا في تلك اللحظة الحرجة عن المساعي التي بذلوها على مسؤوليتهم الخاصة، ويختارون الراحة: وظيفة ملكية، مع أن تلك المساعي هي تمامًا الشرط لكي تغدو هذه الأقلية شيئًا ما في رسالتها الشعرية. أما الأكثرية فإنها سترى في أن يكون المرء شاعرًا مجرد مصدر رزق، مصدر رزق يؤمّن فيه الإنسان حياته بمجرد الصبر على التحضير للامتحان المملّ.



اللاهوت العاطفي عند كيركگَورد

د. نعيمه پور محمدى[1]

ترجمة: حسن الهاشمي

(1) أستاذة في جامعة الأديان والمذاهب في قم.




مكتبة
الفكر الجديد

كيركگورد لاهوتي مسيحي دانماركي من القرن التاسع عشر للميلاد، وقد حاز في الفلسفة لقب «أب الفلسفة الوجودية». إن للفلسفة الوجودية لكيركگورد دورًا بارزًا في لاهوته. الفلسفة الوجودية تمنح العواطف دورًا هامًا في الحياة ابتداءً من المعرفة الإنسانية إلى مفهوم الحياة، وانتهاء بالحافز إلى النشاط والعمل. وعليه فإن الموقع **الهام للمشاعر والعواطف الإنسانية في اللاهوت عند كيركگورد إنما ينبثق من فلسفته** الوجودية. الدور الصارخ والفريد للمشاعر والعواطف الإنسانية في اللاهوت عند **كيركگورد على ما سنرى في هذا المقال هو دور معرفي ووجودي ونفسي أيضًا. وهذا يؤدي إلى أن يصطبغ اللاهوت عند كيركگورد بماهية عاطفية.**

بطبيعة الحال علينا أن ندرك أن اللاهوت العاطفي يختلف عن النزعة العاطفية في اللاهوت. فإن «النزعة العاطفية في اللاهوت» هي بأن نعتقد بأن اللاهوت مجرّد بيان للمشاعر والعواطف، ولا يمكن أن يكون له مضمون واقعي، فهو مجرد مسألة جمالية. في حين أن «اللاهوت العاطفي» هو اتجاه في اللاهوت مثل سائر الاتجاهات البديلة الأخرى، من قبيل: اللاهوت العقلي، واللاهوت التجريبي، واللاهوت العملي، يمنح اللاهوت مضمونًا واقعيًا. إن المشاعر والعواطف الإنسانية في الاتجاه اللاهوتي العاطفي تشكل جزءًا ضروريًا وكافيًا.

إننا في هذا المقال سوف نبين الدور المعرفي والوجودي والنفسي لعواطف الإنسان ومشاعره في اللاهوت عند كيركگورد، وسوف نصل من خلال ذلك إلى نتيجة مفادها أن العواطف في اللاهوت عند كيركگورد يجب أن تندرج تحت مفهوم اللاهوت العاطفي.

1 - دور العواطف المعرفي في اللاهوت عند كيركَگورد

للعواطف الإنسانية في اللاهوت عند كيركگورد - وبشكل واضح في الإيمان والأخلاق - دور معرفي. فما الذي نعنيه بالدور المعرفي في اللاهوت؟ لو حلّت العواطف الإنسانية محل العقل والحواس في تبرير اللاهوت - بعبارة أخرى: لو كانت العواطف الإنسانية هي المنشأ والمنطلق للإيمان والأخلاق - ففي مثل هذه الحالة



يمكن القول: إن للعواطف والمشاعر دورًا معرفيًا في اللاهوت. وفيما يلي نتابع هذا الدور المعرفي في مفهوم الإيمان عند كيركگورد.

الشعور بالذنب بوصفه منشأً للإيمان

يعمد كيركگورد في كتاباته حول الإيمان إلى توظيف المشاعر الوجودية لدى الإنسان. فهو يبادر إلى بيان شعور الإنسان بالاضطراب والألم والفراغ والذنب، ويراها منطلقًا إلى الإيمان.

يرى كيركگورد أن من أكثر الأشياء التي أعطيت للإنسان مثارا للفزع هو استحقاق الاختيار والحرية، فإنهما يثيران أشد أنواع الألم لدى الإنسان، وذلك إذ يقول: "إن الحرية تصيب المرء بالصداع والاضطراب النفسي"[1]. أو قوله: «إن مقالة إما هذا أو ذاك، تحكي عن إمكانية أكثر أنواع التضاد رعبًا على المستوى العملي، وتثقل على كاهلي وتزيد من ألمي وعنائي»[2]. إن المرء ليصاب بالاضطراب بسبب رؤيته لما يمثّل أمامه من هذه الإمكانات الكثيرة والمحيرة. ليس هناك من معيار محدّد لاتخاذ القرار؛ إذ يتعيّن على كل فرد أن يختار طريقه في الحياة، ويتبلور وجوده طوال طريقه. وهذا يؤدي به إلى التشويش والاضطراب؛ فحيث إن الاختيار يؤدي بكل شخص إلى السعادة أو الشقاء، يكون الانتخاب صعبًا وحساسًا، ويعمد كل فرد إلى صياغة نفسه من خلال اختياره، وهي نفس يكون هو المسؤول عنها، وتكون هي محط إصدار الأحكام له وعليه[3]. وعليه فإن الحرية مسؤولية كبيرة تثقل كاهل الإنسان. وقد عمد كيركگورد إلى تعريف المسيحيين بالشعور بالاضطراب من خلال الكتاب المقدس ومفهوم «المعصية الأولى»؛ إن الله يقول لآدم: «وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها»[4]. إن حظر الأكل من شجرة المعرفة قد جعل آدم نهبًا للاضطراب والتشويش، إذ يتبلور لديه الشعور بإمكان الحرية، حيث يدرك أنه مختار، إذ لو لم يكن هناك من اختيار لما كان هناك منع أو حظر. وإن هذا الاختيار يوجد لديه تصورًا عن العقاب والمعصية أيضا، إذ لو لم يكن هناك عقاب لما كان هناك للمنع والنهي

(1) Haufniensis، Vigilius (1844) The Concept of Anxiety: A simple Psychologically .OrientingDeliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin. P. 14

(2) Bertall، Robert (1946) A KierkegaadAnthology، PrincetnUniversityPress، New .Jerssy. P. 97

(3) Mcdonald (2006) «Soren Kierkegaard»، The Internet Encyclopedia of Philosophy. .P. 8

(4) العهد القديم، سفر التكوين، الإصحاح الثاني، الفقرة: 17.



من معنى[1]. إن الشعور بهذه الحرية يوجد اضطرابًا كبيرًا في دخيلته، وبالتالي فإن هذا الشعور بالاضطراب يؤدي به إلى الشعور بالذنب، وبعد الشعور بالذنب يتفاقم هذا الاضطراب أكثر فأكثر[2]. يقول كيركگورد: «إن منشأ اضطراب الإنسان هو شعوره بالذنب، وشعوره بالضياع؛ فقد خلق الإنسان مدنسًا بالذنوب من رأسه إلى أخمصه. فهو مذنب حتى قبل اقترافه للذنوب. وعندما يأتي النداء من الله بحظر الأكل من شجرة معرفة الخير والشر، تشتد حالة الخوف عنده وتتفاقم. لأن هذا المنع والحظر يشير إلى أن الإنسان يتمتع بالمقدرة، وبهذا المعنى يكون مذنبًا. إن الاضطراب حالة تستولي على الإنسان بسبب إدراكه لمعنى الحرية، وهي حالة تستولي على الإنسان في مواجهة أمر ممكن لما يقع بعد، ولكن إمكان وقوعه قطعي»[3].

من ناحية أخرى فإن «كل فرد هو بمنزلة شخص يقف على قمة جبل ويطل منه على الهاوية الماثلة أسفل منه، فيستولي عليه الفزع من هول المنظر إذا سقط»[4]. وعلى حد تعبير كيركگورد: إن الإنسان عندما يلقي نظرة على محدوديته وأن ليس أمامه سوى العدم والموت والفناء، سيصارع الألم. يدرك الإنسان أن كل قوته مهددة بالفناء من خلال الموت، وأن جميع إمكاناته سترافقه إلى حد الموت. كما يمثل أمامه السؤال القائل: من أين حصل على هذه القدرة؟ وعندما نصل إلى حد آخر، وهو العدم. بمعنى أنه كان معدوما قبل وجوده، فيدرك عندها أنه محاط بالعدم من جهتين. ويدرك أن وجوده آيل إلى الموت والعدم. وهذا يتسبب له بالكثير من الألم والمعاناة[5]. وعندما يدرك الإنسان أنه لا يستطيع أن يفعل شيئًا من أجل دفع هذا العدم عن نفسه، وليس في يديه حيلة إلى القضاء على الألم الناشئ عن العدم والقيود المفروضة عليه، سيشعر حينها أنه لا شيء، ويشعر بأنه لا يمتلك استقلالية في إدارة نفسه، ويشعر بالعجز، وإن هذا الشعور عند كيركگورد هو نوع من الشعور بالذنب[6].

إن الإنسان من خلال الشعور بالذنب يدرك ضرورة التخلي عن استقلاله وأنانيته،

---

(1) Haufniensis، Vigilius (1844) The Concept of Anxiety: A simple Psychologically .OrientingDeliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin. P.14

(2) .Ibid، p. 31

(3) مستعان، مهتاب، (1998)، كيركَكور متفكر عارف بيشه، نشر برسش، ص 127.

(4) انظر: المصدر أعلاه، ص 109.

(5) انظر: المصدر أعلاه، ص 125 و126.

(6) Evans، C. Stephen (1983) Kierkegaard's «Fragments» and «Postscript» The ReligiousPhilosophy of Johannes Climacus، HumanitiesPress International INC. .p. 168 – 171



وعليه أن يعلم أنه ليس كافيًا لنفسه، وأنه لا شيء. وإن عليه اللجوء إلى موجود أزلي وأبدي ليضمن سعادته الأبدية. وإنه في مقابل ذلك الموجود الأزلي والأبدي لا يعد شيئا وأنه مقصّر ومذنب، بمعنى أنه ليس له أمامه أي إرادة من نفسه، وأنه بعيد غاية البعد عن مقامه ومنزلته، وأنه يفتقر إلى الحقيقة. إن شعور الإنسان بالذنب يدعوه إلى التدبر في الوجود، والتعرف إلى ماهيته، وإدراك الفرق الوجودي بينه وبين ذلك الوجود الأزلي والأبدي، وبذلك يحصل على إمكان الارتباط مع الله والحصول على السعادة الأبدية[1]. إن الإنسان من خلال معرفته لذاته ونفسه يدرك أن فهمه ومعرفته ليستا بشيء، ويجب عليه أن يتخذ لنفسه معلمًا ليحصل منه على المعرفة، إذن من خلال إحساس المرء بالذنب تتوفر له الأرضية إلى الإيمان بالله[2].

2- دور المعرفة الوجودية للعواطف في اللاهوت عند كِركَكورد

لعواطف الإنسان في اللاهوت عند كيركگورد دور وجودي. فماذا يعني الدور الوجودي في اللاهوت؟ إذا كانت العواطف تشكل ذات الإيمان والأخلاق، وإذا كانت هوية الإيمان والأخلاق بدلًا من أن تكون هي العلم أو العمل، نوعًا من العاطفة أو المشاعر، فعندها يمكن القول إن للعواطف في اللاهوت دورًا وجوديًا. وفيما يلي سنواصل بيان هذا الدور في الإيمان والأخلاق عند كيركگورد.

2 /1- الإحساس بالتسليم والحماسة بمنزلة ماهية الإيمان

بعد أن عمد كيركگورد إلى البحث عن قواعد الإيمان في المشاعر والعواطف الإنسانية، صار بصدد البحث في تحقق الإيمان وماهيته. وقال بأن ذات الإيمان وماهيته تكمن في حماسة الإنسان وتسليمه إلى الله. فهو يرى أن الإيمان ليس سوى التسليم القلبي والحماسة الإنسانية تجاه الله.

الله يهب الحقيقة لأولئك الذين أدركوا أنهم ليس لديهم شيء من الحقيقة. الله

---

(1) Haufniensis، Vigilius (1844) The Concept of Anxiety: A simple PsychologicallyOrientingDeliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin. P. 112; Evans، C. Stephen (1983) Kierkegaard's «Fragments» and «Postscript» The ReligiousPhilosophy of Johannes Climacus، HumanitiesPress International INC. p. 177 – 182; Climacus، Johanes (1992) ConcludingUnscientificpost sicrpt to Philosophical Fragment، trans. Howard v. Hong and Endah. Hong .PrencetonUniversity. P. 473 – 475

(2) Climacus، Johanes (1985) Philosophical Fragment، trans. Howard v. Hong and .EndaH. Hong PrencetonUniversity. P. 15



يعلم كل فرد يصبو إلى المعرفة، وسوف يجلي له الحقيقة.«محبة الله للإنسان كبيرة. وإن هذه المحبة تجعل الله يلتفت إلى الإنسان. هذه المحبة هي محبة المعلم للمتعلم، والهدف منها هو فلاح المتعلم. إن هذا الحب هو حب مفعم بالحزن وألم الفراق؛ لأن المتعلم في غاية البعد عن المعلم، ولا يمكنه أن يدرك المعلم، ولذلك فإن هذا البعد المعرفي يفاقم من شدة أحزانه وأشجانه. بيد أن المعلم يريد الاستمرار في هذا التواصل. ويروم ترسيخ ثقة المتعلم المطلقة به، وإلا فإنه من دون هذه الثقة سيكون الإدراك مستحيلًا، وسيغدو العشق فارغًا من المضمون. إن الذي ينشده المعلم هو الحب الكامل، ولا يريد لعظمته أن تشكل عقبة أمام المحبة، ويريد للمعشوق أن يستغرق في العشق، ولكن بإرادته وحريته. وإن المعلم يحقق هذا التساوي من خلال تنزله وظهوره على هيئة خادم. ويمهد الطريق أمام إمكان عشق الإنسان له، وإن الإنسان الذي يتمتع بالشعور المرهف بسبب اللهفة والاضطرار سوف يذعن لله»[1].

عمد كيركگورد إلى الخوض في تفاصيل قصة تضحية إبراهيم بإسحاق[2]، ليتابع ماهية الإيمان في قصة إبراهيم، معتبرًا إياه فارس هذا الميدان أو أب الإيمان. كيركگورد يريد الإعلان عن أن هوية الإيمان في رؤيته عبارة عن الشعور بالتسليم القلبي والحماسة.

«وَحَدَثَ بَعْدَ هذِهِ الأُمُورِ أَنَّ اللهَ امْتَحَنَ إِبْرَاهِيمَ، فَقَالَ لَهُ: «يَا إِبْرَاهِيمُ!». فَقَالَ: «هأَنَذَا». فَقَالَ: «خُذِ ابْنَكَ وَحِيدَكَ، الَّذِي تُحِبُّهُ، إِسْحَاقَ، وَاذْهَبْ إِلَى أَرْضِ الْمُرِيَّا، وَأَصْعِدْهُ هُنَاكَ مُحْرَقَةً عَلَى أَحَدِ الْجِبَالِ الَّذِي أَقُولُ لَكَ»[3]. إبراهيم عندما يصله الأمر بالتضحية بإسماعيل، فإنه في الحقيقة يستسلم لأمر الله، ويتخلى عن كل شيء في سبيل الله ليثبت إيمانه المطلق بالله[4]. يعلن كيركگورد من خلال روايته لقصة إبراهيم أن هوية الإيمان هي الشعور القلبي بالتسليم والحماسة التي كان إبراهيم يتمتع بها تجاه الله. ماهية الإيمان بالنسبة إلى كيركگورد ليست من سنخ السلوك أو العمل، بل إننا نشاهد في إيمان إبراهيم كل التأكيد على الحالة والصفة النفسانية لإبراهيم تجاه الله.

2/2- الشعور بالعشق بمنزلة ماهية الأخلاق

---

(1) Climacus، Johanes (1985) Philosophical Fragment، trans. Howard v. Hong and – EndaH. Hong PrencetonUniversity. P. 28 – 31.

(2) طبقًا للرواية في الإسلام يعمد سيدنا إبراهيم إلى التضحية بإسماعيل، وما ورد في النص إنما هو طبقا للرواية التوراتية.

(3) الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر التكوين، الإصحاح الثاني والعشرون، الفقرة: 1 2.

(4) مستعان، مهتاب، (1998)، كرككود متفكر عارف بيشه، نشر برسش، ص 96.



كما يمكن العثور على دور المعرفة الوجودية للعواطف في اللاهوت العملي أو الأخلاق عند كيركگورد؛ فإنه تم التعريف بأخلاق كيركگورد من خلال عنوان أخلاق المحبة. فقد طرح الشعور بالمحبة بوصفه ماهية للأخلاق عند كيركگورد. الأخلاق عند كيركگورد لا تتمحور حول الأفعال، المحبة التي هي حالة نفسية وشعور إنساني تُفهم بوصفها وظيفة إنسانية أخلاقية.

كتاب كيركگورد الهام في موضوع الأخلاق "آثار العشق"، غير أن إيفانز يقول بأن قراءة سائر أعمال كيركگورد لا تؤدي إلى معرفة أخلاقه. فبادر بنفسه إلى تصوير الأخلاق عند كيركگورد في كتاب يحمل عنوان "أخلاق العشق عند كيركگورد". تحدّث إيفانز عن نوعين من العشق أو الحماسة، وهما من الارتباط واللحمة بحيث يستحيل الفصل بينهما، وهما: عشق الله الذي هو أساس الإيمان به، وعشق الآخرين الذي هو أساس الأخلاق[1]. إن عشق الله يطيح بجميع القوانين الأخلاقية الصائبة والخاطئة مرة واحدة، ويغدو الشيء الصحيح والحسن هو طلب وأمر المعشوق فقط، وتغدو جميع مطالب العاشق قبيحة وباطلة. يقول عاشق الله: الله سيعطيني كل شيء، وفي ارتباطي بالله سيكون كل ما أفهمه كاذباً وغير صادق، بل يجب علي أن لا أشك في قدرتي على إثبات صحة وصدق شيء في مقابل محبته. فلو أني أعتبر متعلّق حبي قابلا للعشق حقيقة فسوف أعتبره على حق دائما، وسوف أعتبر نفسي رغم كل الجهود التي أبذلها على باطل[2]. المسيح يأمرنا بالمحبة، عليك أن تحب جارك كما تحب نفسك، عليك أن تعشقه[3]. ونتيجة لذلك سوف نحصل على مجموعة أخلاقية تدور حول محور المحبة[4]. ونطلق عليها مصطلح أخلاق المحبة.

يمكن لنا أن نبين تفصيل أخلاق المحبة ضمن قسمين، وهما: محبة الله، ومحبة الآخرين:

---

(1) Evans، C. Stephen،. (2004)، Kierkegaard›sEthics of Love، Divine commands& Moral Obligation، Oxford UniversityPress.

(2) Evans، C. Stephen، 2004، Kierkegaard›sEthics of Love، Divine commands& Moral Obligation، Oxford Universitypress. P. 138 – 146; Greegan، Charles L.، 1993، «Kierkegaard: Eithers and Ors»، Presented to Kierkegaard Consoltation. P. 7.

(3) Kierkegaard، 1847، Works of Love: Some Christian Deliberations in the Form of Discourses. P. 37، 58، 77.

(4) Ibid.، p. 37 – 130; Hannay، Alastair And Marino، Gordon D.، 1998، Cambridge Campanion to Kierkegaard، CambridgUniversityPress. P. 352.



محبة الله

«يكفي بنا أن نعلم أن هذا المقطع من إنجيل لوقا إذا كان له من معنى، وجب علينا فهمه حرفيًا، إن الله يطالب بالمحبة المطلقة»[1]. إن من أكثر الأمور وجوبا هو أمر الله بمحبتنا له[2]. الله يطالبنا بالمحبة المطلقة. بمعنى أنه يريد منا أن نطيع أمره بشغف. وقد سبق أن ذكرنا أن حبنا لله يتجلّى في مرحلة الإيمان ومرحلة الأخلاق. ففي مرحلة الإيمان نغدو عاشقين له ونؤمن به، وإن هذا العشق يجعلنا نذعن لأوامره. ومن ثم في مرحلة الأخلاق نحصل على هذا الأمر منه، بحيث يأمرنا بأن نقصر هذا العشق وهذه المحبة عليه فقط. على أن يكون عشقًا مطلقًا غير مقيد بشرط ولا غبار عليه. إن لدينا وظيفة مطلقة تجاه الله: «من جاء إلي وما أحبني أكثر من حبه لأبيه وأمه وامرأته وأولاده وإخوته وأخواته، بل أكثر من حبه لنفسه، لا يقدر أن يكون تلميذًا لي».

محبة الآخرين

محبة الجار موضع اهتمام كيركگورد في كتابه «آثار المحبة» وقد أخذ هذا الاهتمام في الحقيقة من الكتاب المقدس. فقد أمرنا في الكتاب المقدس بمحبة الجار، في حين أننا قد أمرنا في المرحلة السابقة على ذلك بالمحبة المطلقة لله. وقد عمد كيركگورد إلى حل هذا التناقض الظاهري من خلال القول بأن الواسطة في محبة الجار هي محبة الله، فإن جذور محبة الجار تمتد في محبة الله. إن الله ضمن أمره لنا بمحبته المطلقة يأمرنا أيضا بمحبة الجار، ونحن لأجل محبة الله المطلقة نذعن لهذا الأمر أيضا. عشقنا اللامتناهي للجميع إنما هو من أجل عشقنا اللامتناهي لله[3]. من هنا يأتي الكلام حول بيان المرحلة الدينية في أن محبة الله هي وحدها الضامنة لاستمرار المحبة في الزواج، فلكي يستمر الزواج يجب الاستمرار في الارتباط مع الله[4]. وقد صرح كيركگورد في كتابه «خوف وقشعريرة» بأن التكليف والمسؤولية إنما يغدو تكليفا ومسؤولية بالإحالة إلى الله، وإن محبة الجار إنما تكون تكليفًا من خلال إرجاع هذه المحبة إلى الله[5]. يقول كيركگورد: كل من يتصور أن حب الله المطلق يحصل من خلال الجفاء بحق

---

(1) كيركَگورد، سورن، ترس ولرز، ص 101.

(2) Evans، C. Stephen، 2004، Kierkegaard›sEthics of Love، Divine commands& – Moral Obligation. P. 29 – 30.

(3) Kierkegaard، 1847، Works of Love: Some Christian Deliberations in the Form of Discourses. P. 172; Evans، C. Stephen، 2004، Kierkegaard›sEthics of Love، Divine commands& Moral Obligation. P. 29 – 113.

(4) Idem.، 1845، p. 63.

(5) كيركَگورد، سورن، ترس ولرز، ص 95.



جميع الأحبة إنما هو أناني وأبله؛ وذلك لأن محبة الله المطلقة لا تحول دون محبة الآخرين: «إن إبراهيم في لحظة التضحية بـ «إسحاق»، يتعين عليه أن يحب ولده من صميم قلبه، وعندما يطلبه الله منه يجب أن يزداد محبة له، وفي هذه الحالة فقط يمكنه التضحية به... فإنه لو كان مبغضًا له حقًا، فعليه أن يوقن بأن الله لن يتقبل منه هذا القربان»[1]. إن إبراهيم يصيخ السمع لأمر الله، وإن الله يأمر بمحبة الآخرين، وهو لأجل أمر الله يولي محبة خاصة «لإسحاق»، وإن كانت المسؤولية المطلقة تجاه الله تحتم عليه أن يذعن للتضحية به.

3 ـ دور المعرفة الوجودية للعواطف في اللاهوت عند كيركگورد

كما أن لعواطف الإنسان في اللاهوت عند كيركگورد، وبشكل محسوس في الإيمان والأخلاق دورًا في المعرفة النفسية أيضًا. ماذا يعني دور المعرفة النفسية في اللاهوت؟ إن كانت عواطف الإنسان مدعاة حركة في اللاهوت، وبعبارة أخرى: إن كانت العواطف هي الحافز والدافع في الإيمان والأخلاق، دون أن يكون للعقل أو أي ضمانة تنفيذية أخرى أي دور في البين، عندها يمكن القول: إن للعواطف في اللاهوت دورًا معرفيًا نفسيًا. وسنعمد هنا إلى مواصلة هذا الدور في الإيمان والأخلاق عند كيركگورد.

1/ 3 الشعور بالأمل بمنزلة الدافع إلى الإيمان

يرى كيركگورد أن الذي يدعو الإنسان إلى التوجه نحو الإيمان بالله، وأن يثبت على الإيمان رغم الخلاء المعرفي، هو الشعور بالأمل بقدرة الله على فعل المحال. وفي الحقيقة فإن الشعور بالأمل في الإيمان عند كيركگورد يلعب دورًا معرفيًا نفسيًا، ويخطو باللاهوت عند كيركگورد في النزعة العاطفية خطوة إلى الأمام.

ويذهب إلى أن السر في إيمان إبراهيم يكمن في أنه كان يعتقد بأن الله قادر على فعل كل مستحيل. فإن إبراهيم في الوقت الذي كان يريد القيام بالتضحية بولده، كان على يقين بأن ولده سيعود إليه؛ وذلك لأن الله كان قد وعد إبراهيم بأن يجعل نسله في صلب إسحاق. وطبقًا لهذا الوعد الإلهي كان إبراهيم يؤمن بالمستحيل، وكان ينشد المحال عند الله، وكان المحال هنا يتمثّل بالحفاظ على سلامة إسحاق وإعادته إليه حيًّا: «أخذ إبراهيم يسير سيرًا وئيدًا، وكان طوال هذه المدة مؤمنًا بأن الله لا يريد منه إسحاق، فقد كان مؤمنًا باللطف المحال. وعلى ذلك فقد تسلق الجبل متسلحًا بهذا

---

(1) انظر: المصدر أعلاه، ص 101 102.



العزم، وحتى في اللحظة التي لاح له بريق نصل السكين كان مؤمنًا بأن الله لا يريد التضحية بإسحاق. وكان هو بنفسه مندهشًا من يقينه بما ستؤول إليه الأمور في نهاية المطاف. ولكن من خلال حركة مزدوجة، عاد الإيمان إلى حالته السابقة، وحصل على إسحاق بشكل أكثر سعادة من الحالة الأولى»[1]. من هنا فإن كيركگورد يرى أن الذي يجعل الإنسان يستسلم في الإيمان إلى الله بشكل كامل، ولا يتوانى عن القيام بأي مجازفة هو أنه متفائل بلطف الله في فعل المحال، وإيمانه بأن الله قادر على كل مستحيل: «إن المؤمن يدعو أفكاره المحلّقة، ويلوح لها بعصاه، فتنطلق في شتى الاتجاهات، ولكنها عندما تعود له من جديد وتعلن له عن الاستحالة، يواصل رباطة جأشه ولا يفقد الأمل، ثم يصرفها عنها ليبقى وحيدًا، وينجز مهمته»[2].

2/ 3 الشعور بالإخلاص بمنزلة الدافع والحافز الأخلاقي

الإخلاص يمثل معلومة لكيركگورد في الأخلاق. وإن الإخلاص الذي يدخل بوصفه دافعًا وحافزًا في الأخلاق، ويلغي كل أنواع الدوافع الأخرى في السلوك الأخلاقي، هو في حد ذاته نوع من الأحاسيس والمشاعر والعواطف، ويعكس الدور المعرفي للعواطف في اللاهوت عند كيركگورد.

يقول كيركگورد: "رجاء الثواب والخوف من العقاب، والآمال الواهية في الحصول على المكافأة والخلاص من عواصف جهنم، إنما هي أمور تؤدي إلى الضلال. إنما يجب علينا إرادة الله لذاته"[3]. وقد عمد كيركگورد في كتابه: «إخلاص القلب: إرادة الشيء»- ضمن تعريف وبيان الإخلاص - إلى ذكر موانع الإخلاص».

موانع الإخلاص

أ - إرادة التنوع: إرادة التنوع واختلاف الإرادة من موانع الإخلاص؛ فإن الذي يريد تحقيق اللذة والمنزلة والثروة والقدرة لا يتمتع بالإخلاص. فهو لا يستطيع التركيز على شيء واحد، وبالتالي فإنه سيغرق في ظلمة الإحباط وانعدام الأمل، لأن كل واحدة من إراداته تشده إلى ناحيتها. فتراه يحارب في شتى الاتجاهات وتتنازعه مختلف التطلعات المتضاربة. وفي نهاية المطاف فإنه لن يتمكن من العثور على شيء واحد يستحق التضحية من أجله بحياته، فإن جميع هذه الأمور إنما تحظى عنده بالأهمية مجتمعة، وليس لإحداها على انفراد أي

---

(1) مستعان، مهتاب، (1998)، كركگورد، متفكر عارف بيشه، نشر برسش، ص 60.

(2) انظر: المصدر أعلاه، ص 68.

(3) Kierkegaard، 1847، Works of Love: Some Christian Deliberations in the Form of Discourses. Chapter 3، P. 141



قيمة تستحق أن يعيش الفرد من أجلها. وعلى هذا الأساس فإن الواحد من هؤلاء يعيش كما يعيش التاجر المستثمر الذي يعمل على تشغيل أمواله في أكثر من مشروع تجاري، لكي يضمن الربح في بعض المشاريع إذا خسرت بعض المشاريع الأخرى، وكل ذلك يدل على عدم الإخلاص في الإرادة. فحتى إذا تظاهر الفرد بأنه متمسك بواحد من هذه المشاريع، وأنه لا ينشد التنوع، كأن يظهر أنه مخلص لحب اللذة فقط، متصورًا أن اللذة شيء واحد، إلا أن ماهية اللذة في حقيقتها عبادة للتنوع. وعليه ليكون الإنسان مخلصًا عليه أن يقصر إرادته على طلب الخير فقط[1].

ب - الطمع بالمكافأة: إرادة الخير شيء، وإرادة المكافأة على فعل الخير شيء آخر. فإن أراد شخص الخير من أجل الحصول على المكافأة المرصودة لمن يفعل ذلك الخير، لا يكون مريدًا لشيء واحد فقط، بل هو في الحقيقة مريد لشيئين، فهو ينظر بعين إلى الخير، وبالعين الأخرى إلى المكافأة، فهو بالتالي يتمتّع برغبتين وليس برغبة واحدة، ومثل هذا الشخص لا يتمتّع بالثبات. وهو بمنزلة العاشق الذي يعلن عن حبه لامرأة، ولكنه يطمع بالفوز بثروتها، وعليه لا يكون مخلصًا ومستقرًا في حبه. وبالإضافة إلى ذلك فإن الخير والمكافأة مختلفان تمام الاختلاف؛ فالخير يدعو إلى الشرف والقداسة، بينما المكافأة مخادعة، وليس هناك من حالة وسط بين هذين الأمرين ولا يمكن الجمع بينهما وإرادتها في وقت واحد. فلا بد من طلب الخير لذاته، وإن كان فعل الخير قد يتضمّن الحصول على المكافأة أحيانا[2].

ج - الخوف من العقوبة: الذي يريد الخير لمجرد الخوف من العقوبة، إنما يريد أمرين، وتكون لديه رغبتان لا رغبة واحدة. ولا يعود الخير بالنسبة له أمرًا واقعيًا وحقيقيًا وأبديًا. والمثال على إرادة شيء طمعًا بالمكافأة أو خوفًا من العقوبة هو الطفل الذي يريد تعلم المشي، فإن وقفت أمه على مسافة منه وفتحت له ذراعيها، فإن هذا الطفل سوف يريد المشي لا لأجل المشي، وإنما لكي يرتمي في حضن أمه، ومن ناحية أخرى فإن الممرضة التي تخيف الطفل

---

(1) Kierkegaard، 1847، Works of Love: Some Christian Deliberations in the Form of Discourses. Ch. 3; Bretall، Robert، 1946، A Kierkegaard Anthology، Princeton .UniversityPress، New Jerssy. P. 273 – 276

(2) Kierkegaard، 1847، Works of Love: Some Christian Deliberations in the Form of .Discourses. Ch. 4



لكي يمشي، إنما يريد المشي خوفًا من عقابها[1].

د - الطمع بالنتيجة: لو تصوّر الفرد أن الخير سيفضي إلى نتائج إيجابية فقط، وأنه سيحقّق النصر من خلال قيامه بفعل الخير، لن يكون مخلصًا أيضًا، بل هو مراء منافق. فعلى المرء أن يفعل الخير بغض النظر عن النتائج المترتبة عليه. بل إن الشخص إذا لم يكن مخلصًا وكان منافقًا سيكون عنده الخير والنتيجة شيئين، وأما المخلص أو الذي يحمل بين جوانحه رؤية أبدية سيكون عمل الخير عنده في حد ذاته هو الانتصار[2].

هـ - طلب الخير المحدود: الذي يطلب الخير المحدود، ولا ينشد الخير المطلق، فهو منافق أو مرائي[3].

النتيجة

لقد عمدنا إلى جمع بعض مما عثرنا عليه في اللاهوت عند كيركگورد في مختلف المساحات المعرفية والوجودية والنفسية، وهي تعكس بأجمعها في الجملة الموقع الهام والأصيل للمشاعر والعواطف الإنسانية في اللاهوت عند كيركگورد. وبذلك نجد الإنسان يتخلى عن تكبره وعن أنانيته. إنه يقف على يأسه، ويدرك اضطراره واحتياجه، فيلجأ إلى الله كي يمنحه الحقيقة. إن هذا «الشعور بالذنب» الذي يتبلور في داخله، هو الذي يشكل منشأ إيمانه، ويلعب دورًا معرفيًا في اللاهوت. ومن ثم يبدأ الإنسان الذي كان حتى هذه اللحظة لا يعد شيئًا بالتسليم إلى الله، ليخرجه من العدم والفراغ. هذا الشعور بالتسليم والحماسة المطلقة هو الذي يشكّل ماهية الإيمان عند كيركگورد، حيث يحتوي على جهة وجودية. وفي نهاية المطاف يأمره المعشوق بالحب، وأن يجعل من الحب منطلقًا لعمله ونشاطه. وعليه فإن هذا «الشعور بالعشق» هو الذي يشكل ماهية الأخلاق عند كيركگورد والذي يشتمل على الناحية الوجودية. ومن ثم كلما غدا الإنسان أكثر عشقًا، كان أكثر تفاؤلًا بتحقق اللطف المستحيل. ويؤمل نفسه أنه بعد التخلي عن مطالبه وأهوائه اللامتناهية، سوف يستعيدها بأجمعها ويحصل عليها ثانية من طريق الإيمان. من هنا فإن «الشعور بالأمل» هو الذي يشكّل حافز الإيمان عند كيركگورد، وتعتبر العواطف هي المؤثر النفسي في اللاهوت. ومن ناحية أخرى فإن صفاء القلب في الأخلاق هو الذي يشكّل الحافز إلى فعل الخير في

---

(1) .Ibid. Ch. 5

(2) .Ibid.، Ch. 6

(3) .Ibid.، Ch. 7



الأخلاق عند كيركگورد. إن الإنسان لا يقوم بفعل الخير طمعًا في الثواب أو خوفًا من العقاب، بل لأجل الآثار المترتبة على الإخلاص، إن صفاء القلب يعمل على حفظ الذات وصيانتها. إن «الشعور بالإخلاص» يعكس الدور المعرفي النفسي للعواطف في اللاهوت.

وهكذا نرى أن عددًا حصريًا من الأحاسيس والعواطف الإنسانية هي التي تعمل على توجيه مسار اللاهوت عند كيركگورد من الناحيتين النظرية والعملية، أي من الناحية الإيمانية والأخلاقية. وبهذا المعنى يمكن اعتبار اللاهوت عند كيركگورد لاهوتًا عاطفيًا، وتمثل العواطف والمشاعر الإنسانية جزءًا ضروريًا وكافيًا في هذا اللاهوت العاطفي عند كيركگورد.



اللاهوت الاجتماعي البروتستانتي نشأته وتطوره في القرن التاسع عشر[1]

د. محمد لغنهاوزن[2]

ترجمة: د. أبو بكر باقادر

(1) Muhammad Legenhausen"The Emergence and Development of the 19th Century Protestant Social Theolgy".

(2) باحث وأستاذ جامعي من الولايات المتحدة الأمريكية.




مكتبة
الفكر الجديد

. مقدمة: ما هو اللاهوت الاجتماعي؟

يستخدم مصطلح «لاهوت» في أشكال مختلفة مركبة، تعدل بحسب صفة تسبقه، لتقترح محدودية الحقل الفرعي الذي يراد أن يشاركه، من أمثال اللاهوت السياسي، واللاهوت الاجتماعي، واللاهوت العملي، واللاهوت الرعوي، واللاهوت الأخلاقي، واللاهوت الفلسفي، واللاهوت العقائدي، واللاهوت المنظم، واللاهوت الكتابي (Biblical). ويظهر أحياناً أن التقسيمات يُشار إليها عن طريق عبارة إضافة شرطية، من أمثال علم لاهوت الثقافة، وعلم لاهوت الوجهة، وعلم لاهوت الصليب. وفي العديد من الحالات، وإن لم يكن فيها جميعاً، أشكال الصفة والمضاف والمضاف إليه قابلة للتبادل من أمثال: لاهوت التحرر هو لاهوت التحرير، واللاهوت السياسي يمكن أن يدعى لاهوت السياسة، واللاهوت الاعتقادي يمكن أن يدعى لاهوت عقائد الكنيسة، لكن اللاهوت المنظم ليس لاهوت الأنظمة، واللاهوت الفلسفي ليس لاهوت الفلسفة. وأمثلة لاهوت الصليب ولاهوت التحرير ينبغي أن تستعمل بحذر؛ فليس كل أمثال هذه العبارات تستخدم لتسمية الفروق بين العلوم، ولكنها يمكن أن تعمل أيضاً للإشارة إلى المدارس الفكرية أو النظريات أو المواقف. وعندما صاغ لوثر مصطلح «لاهوت الصليب» (Theologia crucis) في مناظرة هيدلبرج عام 1518، ما كانت نيته أن يقيم فرعاً جديداً من اللاهوت، وإنما نيته أن يوضح الاتجاه الذي ينبغي أن يكون عليه علم اللاهوت. ويمكن لنفس البنية النحوية أيضاً أن تستخدم لتخصص موضوعاً معيناً من البحث اللاهوتي، مثل لاهوت الخطيئة الأصلية. وأخيراً قد تلمح التعديلات إلى منهاج مثل المقابلة بين اللاهوت الطبيعي واللاهوت الموحي الذي يكسب قبولاً ورواجاً في إنجليزية القرن السابع عشر. والعبارات المستخدمة للتقسيمات اللاهوتية غالباً ما تفتقد أي تعاريف دقيقة محدّدة، وهناك تداخل كبير في مجالات الدراسة كما أشرنا.

إضافة إلى ذلك، ليس هناك اتفاق بين علماء اللاهوت حول كيف ينبغي أن تفهم هذه المصطلحات، حتى فيما يخص مصطلح «لاهوت» هناك فروق في الرأي، وهناك تاريخ لتطوراته والنزاعات حوله.



وفكرة أن علم اللاهوت ينبغي أن يدافع عن الدين في مقابل الفلسفة التي تعتبر مهمتها حيادية؛ إنما هي فكرة حديثة وموضع خلاف. ولا ينبغي أن يعرف أي حقل علمي بحيث تكون نتائج بحث المرء توضع خارج ذلك الحقل العلمي، فإذا ما كان على المرء دراسة لاهوت بعض الفرق الدينية، وكان عليه أن يكتب بحثًا يناقش فيه العناصر المميزة لهذا اللاهوت فسيلاحظ أنها غير متسقة، على سبيل المثال، لا ينبغي عليه أن يحكم لمجرد أن نتائج الدراسة لا يمكنها أن تأخذ في الاعتبار عملاً في لاهوت فرقة دينية ما، ويجب أن توضع بدلاً من ذلك في إطار تصنيف فلسفة الدين.

وهناك رأي يذهب إلى استيعاب الهجمات على الدين نفسه في اللاهوت، تلك الهجمات المقبولة بشكل عام، عندما يهاجم علماء اللاهوت مواقف علماء لاهوت آخرين في إطار هذا اللاهوت. فعلى سبيل المثال (الأكويني) يرفض آراء انسلم الأنطولوجية. ويعارض البروتستانت المواقف اللاهوتية الكاثوليكية. وجميع هذه الآراء هي من اللاهوت بشكل واضح. لذا إذا ما كان المرء غير متعاطف كلياً مع الدين؛ فإن بإمكانه أن يجمع آراء علماء اللاهوت هذه ويستخدمها لمهاجمة مواقف علماء اللاهوت المنافسين، ومجرد حقيقة غياب الإيمان لدى هذا الشخص المهاجم لا ينبغي أن تقرر أن العمل الذي تم جمعه لم يعد يعتبر لاهوتياً.

وسيراً على خطى فلو (Flew) وماكنتاير (Macintyre) [1]، سأستخدم مصطلح «لاهوت» بمعنى عام عريض، باعتباره العلم الذي من أهدافه دراسة الحكمة عن الله، والعلاقة بين الله والعالم والبشر. وقد تقسم دراسات اللاهوت إلى الدراسات الوصفية، والدراسات التي تشكل منظوراً أو منطلقاً. واللاهوت الوصفي هدفه عرض وشرح التعاليم الدينية، بينما يهدف اللاهوت المنظوري ليس إلى الترويج عن موقف لأمثال هذه التعاليم التي تروج لرفض بعض التعاليم. واللاهوت المنظوري يمكن بالتالي أن يُقسم إلى ذلك الذي يروج، أو لمهاجمة بعض التعاليم الدينية في مقابل لاهوت دفاعي أو اعتذاري توفيقي، قد نسميه «اللاهوت الدفاعي» أو Katagorics[2].

(1) الرأي القائل إن اللاهوت ينبغي أن يُعرّف بطريقة بحيث تسمح بوجود علماء لاهوت ملحدين يعود إلى فلو Flew وماكينتاير (1900) Macintyre. بطبيعة الحال الملحد قد يكون عالم لاهوت، لكنه يدافع بشكل نفاقي عن الدين في عمله المهني. ونقصد بذلك هنا، مع ذلك أن الأعمال التي تسعى بشكل علني وواضح إلى أن تبرهن على أن ادعاءات الدين خاطئة ينبغي أن تشمل في دراسة اللاهوت.

(2) طالما أن مصطلح «اعتذاري» «apslogetics» مشتق من المفردة اليونانية الكلاسيكية (apologia aπotoyia)، والتي كانت كلامًا يقدم في الدفاع عن المتهم في جريمة، ونظراً لأن الجدل حول الاضطهاد كان يسمى تصنيفًا (Katoyopic) (Kategorica) فإن هناك بعض التبرير في صياغة=



لا يوجد أي أساس تاريخي أو منطقي لرسم خطوط صارمة لتحديد الفصل بين الفلسفة واللاهوت، على الرغم من أننا نجد اليوم توجهاً لاستخدام مصطلح فلسفة اللاهوت، للإشارة للمعالجات الفلسفية للقضايا المأخوذة من أقوال عقائدية محدودة في تقليد ديني معين، واستخدام مصطلح فلسفة الدين للفحص الفلسفي للادعاءات العامة الموجودة بشكل عام، على الأقل، بين الأديان الإبراهيمية[1]. والإشارات المشابهة لا تبقى صادقة للعلاقة بين علم اللاهوت الاجتماعي وعلم اجتماع الدين، ولكن تعتبر تعليمية لفحص الفروق. وقدم معهد هارتفورد لأبحاث الدين وصفاً موجزاً وغير خلافي لعلم اجتماع الدين، يتلخص في أن: «علم اجتماع الدين يدرس العقائد والممارسات والأشكال التنظيمية للدين، مستخدماً أدوات ومناهج علم الاجتماع. وهدف هذا البحث قد يشمل استخدام كل من المناهج الكمية (كالمسوح الاجتماعية، واستطلاعات الرأي، والتحليل الديموجرافي، وبيانات التعدادات السكانية) والمقاربات الكيفية، من أمثال المراقبة بالمشاركة، وإجراء المقابلات، وتحليل المواد التاريخية الأرشيفية والوثائق»[2].

والفرق بين علم اجتماع الدين واللاهوت الاجتماعي، هو أن علم اجتماع الدين عبارة عن تحليل سوسيولوجي عام للدين، بينما اللاهوت الاجتماعي يركز على طوائف دينية معينة إضافة إلى ذلك. بينما الفرق في المنهجية بين فلسفة الدين واللاهوت الفلسفي غير واضح أو محدّد، أو لعله محصور في إمكانية استخدام الادعاءات الدينية بوصفها افتراضات ابتدائية، إذا كانت هناك أي فروق منهجية على الإطلاق، إذ إن علم اجتماع الدين واللاهوت الاجتماعي لا يستخدمان مناهج متشابهة. وربما باستطاعة المرء أن يميز اللاهوت السوسيولوجي عن اللاهوت الاجتماعي، ويقرر معرفيًا أن اللاهوت السوسيولوجي ينبغي أن يمتلك العلاقة نفسها مع علم اجتماع الدين، مثل علاقة اللاهوت الفلسفي بفلسفة الدين. لكن ليس هناك حاجة لتميزات متعددة؛ فاللاهوت الفلسفي ليس هو مجرد تطبيق الاعتبارات اللاهوتية على الفلسفة، وإنما العكس تماماً. لكن مع ذلك فإن اللاهوت الاجتماعي هو وبشكل دقيق عبارة عن الفحص أو الاختيار اللاهوتي للمجتمع ومؤسساته، والاختيار والتقييم اللاهوتي للظواهر والقضايا الاجتماعية، إذ يفحص عالم اللاهوت الاجتماعي المجتمع

= مصطلح تصنيفات لعلم اللاهوت الذي يهاجم الاعتقاد الديني، أو المواقف اللاهوتية، بغض النظر عما إذا كان هدف هجوم ما على أنها ادعاء ديني خاص أو اعتقاد ديني عام.

(1) انظر Stump (1998).

(2) .http: / /hirr.Kartsen. edu /Sociology. about-the-field.html



ومشاكله وليس لإيجاد فهم لها ووجهة ينبغي أن تؤخذ، عندما يواجه تلك المشاكل التي تقوم على أساس التعاليم والممارسات الدينية. فعلى سبيل المثال، قد يفحص عالم اللاهوت مشكلة التمييز العرقي، ويسعى لإيجاد إرشاد أو دليل لها في تقليده الديني، من أجل فهم المشكلة وطريقة التعامل معها.

وبهذه الجملة، نلاحظ أن اللاهوت الاجتماعي ليس موقفاً أو توجهاً مثل ما هو عليه الحال في لاهوت التحرير، إذ لا ينبغي أن يُخلط اللاهوت الاجتماعي باللاهوت الاشتراكي، أي الدفاع اللاهوتي عن الاشتراكية. فعالم اللاهوت قد يقوم بتقديم دفاع تجريدي وميتافيزيقي عالٍ عن الاشتراكية، دون أن يأخذ القضايا الاجتماعية في الاعتبار كلياً، وفي مثل هذه الحالة نكون إزاء حالة من حالات اللاهوت الاشتراكي وليس اللاهوت الاجتماعي. وعلى الرغم من أن العديد من الأبحاث الصادرة في أواخر القرن التاسع عشر في اللاهوت الاجتماعي كانت متأثرة بالاشتراكية (إما لأنها أخذت برأي متعاطف معها، أو لأنها عبارة عن محاولة في تقديم بديل مسيحي لها)، إلاّ أن علماء اللاهوت الذين انخرطوا في اللاهوت الاجتماعي قد يتوقع أن لهم آراءً متباينة حول قضايا لاهوتية معينة، أو حول بعض القضايا الاجتماعية الخلافية. وعلم اللاهوت الاجتماعي المسيحي، على سبيل المثال، قد يقوم به علماء محافظون أو ليبراليون أو أرثوذوكسيون جدد، أو أي من المواقف اللاهوتية التي نجدها عند علماء اللاهوت المسيحيين. واللاهوت الاجتماعي ليس محدوداً لطائفة دينية معينة، على الأقل قد يقوم بها كاثوليك أو بروتستانت أو يهود أو مسلمون. لكن مع ذلك عندما تستخدم كلمة «لاهوت» في سياق الإسلام، فإن بعض المحاذير الإضافية ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار.

يشمل اللاهوت، كما فهمه المسيحيون، مجموعة من نقاشات مختلفة، وإن كانت تتطابق مع، ما يشمله المسلمون في نقاشاتهم في علم الكلام (رغم أن معنى علم الكلام يتغيّر ليصبح تقريباً أقرب إلى «علم اللاهوت» ربما كان ذلك بسبب التوجه إلى ترجمة «الكلام الجديد» كمقابل «للاهوت الحديث»). فعلى سبيل المثال، لا يوجد أي نقاش لعلم الكنائسية (Ecclesiology) في علم الكلام، وكذلك لا نجد مناقشة مثل ما قام به المتكلمون الأوائل حول الذرة في علم اللاهوت المسيحي. واستخدام مصطلح الإلهيات في العربية كما نجد في الفلسفة الإسلامية (إلهيات بالمعنى الأعم) مرتبط بشكل وثيق بالاستخدام الأرسطي لمصطلح Theologike في الميتافيزيقيا، أكثر من ارتباطه بأي فهم مسيحي لعلم اللاهوت عند المسيحيين العرب، الذين يستخدمون مفردة لاهوت كمقابل لمفردة (Theology). لكن مع ذلك عموماً ليس هناك من سبب لاستبعاد النقاشات الفلسفية ذات التوجه الديني عن علم اللاهوت. لذا قد نتكلم عن



لاهوت ليبنتز بطريقة تسمح باستيعاب النقاشات العقلانية البحتة للأدلة على وجود الله وعلى الألوهية Theodcy، بغض النظر عما إذا كان لها مرجعية من النصوص المقدسة أم لا. ومن ثم فإن علم اللاهوت، بهذا المعنى الواسع، يشمل فلسفة الدين، ولكن ليس ميتافيزيقيا المادة والصفات، ما لم تكن النقاشات الميتافيزيقية تهتم بموضوع ديني معيّن ومحدّد، مثل مادية الله والملائكة. وطالما أن الفكر الديني قد هيمن على التراث الفلسفي الإسلامي، يصبح من المناسب أيضاً أن يشمل النقاشات التي تضم القضايا الاجتماعية من طرف الفلاسفة المسلمين في لاهوتهم الاجتماعي. فعلى سبيل المثال تتكون فلسفة الفارابي السياسية من جزء مهم من لاهوته الاجتماعي. بطبيعة الحال، قد يتتبّع المرء اللاهوت الاجتماعي الإسلامي المعتمد بشكل صارم على العلوم النقلية أكثر من اعتماده على الفارابي، لكن سيكون من العقل أن نتجنّب تسميتها بـ«الفلسفة» و«علم اللاهوت» الآخر، لأن هذا سيستدعي السؤال لصالح الرأي الذي يشكل أي فهم صحيح «للاهوت» يملك قاعدة، أي يشكل ما سماه لوثر Sala Scriptura.

وعلى الرغم من أن دراسة اللاهوت الاجتماعي لا تتطلب الالتزام، بأي موقف خاص في القضايا الاجتماعية أو اللاهوتية، بما في ذلك ما ينبغي أن تكون عليه القاعدة المناسبة لعالم اللاهوت، ولا تتطلب أي ارتباط ديني خاص، وهذا لا يعني أن تطورها التاريخي مفرّغ من أمثال هذه الخصوصيات. وإذا ما أخذنا في الاعتبار تعريفنا المقترح، فإن علم اللاهوت الاجتماعي سيشمل: النقاشات اللاهوتية للظواهر والقضايا السياسية، والعلاقات الاقتصادية، والأسرة، ووظيفة الكنيسة في المجتمع، وموضوعات عامة أخرى، بالإضافة إلى قضايا اجتماعية أخرى عديدة، مثل: ظواهر الشر، والإرهاب، والإدمان على المخدرات، والرعاية الصحية، وأي مؤسسة أو ممارسة اجتماعية قد تكون من مجالات اهتمام عالم اللاهوت الاجتماعي. وطالما اهتم المفكرون الدينيون بقضايا أمثال: الحكومة، والأسرة، والملكية. عبر تاريخ علم اللاهوت، يمكننا القول إن اللاهوت الاجتماعي كان دائماً موجودا كفرع من فروع علم اللاهوت، حتى وإن لم يكن يعتبر على أنه كذلك ولم يعط اسماً. وبحسب تعريفنا المقترح للاهوت الاجتماعي، فإن كل اللاهوت السياسي قد يعتبر فرعاً من علم اللاهوت الاجتماعي.

1- نوعان من تاريخ علم اللاهوت الاجتماعي:

هناك طريقتان (على الأقل) لمقاربة تاريخ علم اللاهوت الاجتماعي، ولكل واحد منهما مزاياها:



أولاً: بإمكان المرء دراسة لاهوت اجتماعي غير مسمى، وهو ما أسميه اللاهوت الاجتماعي الضمني، أي أن بإمكان المرء أن ينظر عبر تاريخ اللاهوت، لمناقشة القضايا الاجتماعية، مثل: السياسة والاقتصاد والعقاب والأسرة...إلخ. على الرغم من أن معظم علماء اللاهوت الذين كتبوا في هذه القضايا لم يفهموا أنفسهم على أنهم انخرطوا في فروع معينة من اللاهوت، يمكن أن تسمى اللاهوت الاجتماعي، وهكذا فإن بإمكاننا الحديث عن لاهوت الأكويني الاجتماعي، بنفس الطريقة التي يتحدّث أو يتكلم بها الفلاسفة عن إيبستمولوجية أرسطو، مع العلم بأن الأكويني لم يفهم بشكل واعٍ نشاطه على أنه في داخل حقل قد يسمى اللاهوت الاجتماعي، تماماً كما أن أرسطو لم يكن له كتاب أو مقالة حول الإيبستمولوجيا، وأن الشرّاح المتأخرين الذين سعوا إلى صياغة مبادئ الإيبستمولوجيا الأرسطية، اعتماداً على ملاحظات مختلفة، قال بها الفيلسوف حول المعرفة والإدراك والمنطق.

ثانياً: قد يفحص المرء كيف أصبح علماء اللاهوت مدركين لكيفية معالجة القضايا الاجتماعية للمجتمعات الحديثة كجزء من عمل اللاهوت. دعنا نسمي هذا التاريخ المعلن للاهوت الاجتماعي. وبشكل مشابه، بإمكان المرء أن يدرس تاريخ الإيبستمولوجيا الضمنية، أو بإمكانه أن يدرس كيف ظهرت القضايا الإبستمولوجية إلى السطح في الفلسفة الحديثة، حتى أصبحت الإيبستمولوجيا معتبرة كفرع خاص من فروع الفلسفة؛ فالإيبستمولوجيا ليست حديثة أو جديدة، وإنما هي محاولة جمع النقاشات الإبستمولوجية وتقديمها مع بعضها البعض تحت عنوان واحد جامع هو الظاهرة الحديثة. وعلى نفس الشاكلة اللاهوت الاجتماعي ليس أمراً حديثاً، ولكن معظم تاريخه كان ضمنياً. ولقد تمت مناقشته بدون أي عنوان محدّد خاص. أما المحاولة العلنية لفحص الأسئلة الاجتماعية في علاقتها بالمبادئ اللاهوتية فقد أصبحت فقط موضع اهتمام أساسي عند علماء اللاهوت المسيحيين في القرن التاسع عشر.

التفريق بين علم اللاهوت الاجتماعي الظاهر والضمني مهم للدراسات المقارنة، لأنه على سبيل المثال إذا ما أراد المرء أن يدرس اللاهوت الاجتماعي الشيعي ويقارنه باللاهوت المسيحي الحالي، فإن نوعاً معيناً من التماثل في المقارنة سيتضح مع الاهتمام بالتفريق المذكور أعلاه، إذ سنجد أنفسنا نقارن بين علم لاهوت اجتماع إسلامي ضمني بلاهوت اجتماعي مسيحي علني. إن نشر مثل هذه الدراسات سيثير بطبيعة الحال أدبيات قد تصنّف على أنها علم لاهوت اجتماعي إسلامي علني. وبالفعل إحدى العلامات الرئيسة لعلم لاهوت اجتماعي علني هي محاولة تقديم نظرة تاريخية عامة لعلم اللاهوت الاجتماعي الضمني، كما هو الحال في أبحاث أرنست ترولتش (Ernst Troelsch).



قد نفترض كفرضية أن علم اللاهوت الاجتماعي الضمني ظهر في القرن التاسع عشر في أوروبا والولايات المتحدة، كمحاولة لتقديم نظرة مسيحية حول مشاكل كان عالجها سابقاً الاشتراكيون. ولقد وجد اللاهوت الاجتماعي الضمني قبل انتشار مصطلح الاشتراكية بفترة طويلة على يد سان سيمون (ت 1805)[1]، لكن اللاهوت الاجتماعي العلني ظهر فقط كرد فعل ضد الاشتراكية والظروف الاجتماعية، التي أدت إلى ظهور اللاهوت الاجتماعي العلني أول ما ظهر في أوروبا والولايات المتحدة، ولاحقاً في إيران وبلدان مسلمة أخرى. بالفعل يمكننا أن نجد أمثلة مهمة للاهوت الاجتماعي الإسلامي في أبحاث محمد حسين الطباطبائي ومرتضى مطهري، ممن كتبوا بشكل صريح جوابًا عن الماركسية الإيرانية.

وفي أوروبا والولايات المتحدة، فكرة أن المرء قد يفحص التعاليم اللاهوتية حول القضايا الاجتماعية، باعتبارها مركز اهتمام فرع معيّن من اللاهوت، يبدو أنها ظهرت عندما سعى علماء اللاهوت المسيحي أن يقوموا بصياغة أجوبة دينية للمشاكل الاجتماعية، التي ظهرت مع عملية التصنيع في المجتمع الحديث. لكن مع حلول منتصف القرن التاسع عشر، كتب العديد من المراجع حول «السؤال الاجتماعي»، والتي قصد بها عادة السؤال حول ماذا نفعل حيال مشاكل مختلفة عديدة، بما في ذلك ازدحام الأحياء العشوائية الفقيرة التي انتابت عملية التحضر، وانتشار الفقر الواسع، وغياب النظافة، وانتشار الأمراض والاستغلال.

ولقد كان العديد من هذه القضايا موضع اهتمام البروتستانت الذين روّجوا أو انتقدوا ما كان يسمى «الإنجيل الاجتماعي». فلقد شكل المسيحيون الإنجيليون، وعلى وجه الخصوص في الولايات المتحدة، جمعيات عرفت بجمعيات تحريم شرب الخمر، وإلغاء الرق، وفرض معايير نظافة، وإصلاحات اجتماعية عديدة مختلفة، روّجوها أحياناً بالاشتراك مع الاشتراكيين، أو بالتنسيق مع اتحادات العمال. ومع نهاية القرن التاسع عشر، بدأ البابا ليو الثالث عشر التعاليم الاجتماعية الكاثوليكية من خلال فتوى ما عرف بـ Rerum Novaru[2]. لكن ما كان ليعرف ويحدّد اللاهوت الاجتماعي بالإنجيل الاجتماعي أو بالتعاليم الاجتماعية الكاثوليكية، وكلاهما قد يؤخذا في الاعتبار على أنهما يشكلان لحظات من اللاهوت الاجتماعي.

---

(1) ينبغي أن نلاحظ أيضاً أن سان سيمون، بالإضافة إلى كونه واحدًا من الشخصيات المؤسسة للفكر الاشتراكي الأوروبي، كان أيضاً قد دافع عن لاهوته الخاص في كتاب سان سيمون (1825). ولقد نسب صياغة مصطلح «اشتراكية» لكتاب يوم الأحد.

(2) http: / /www.osjspm.org /majordoc_rerum_novarum_official.aspx.



وكما أن اللاهوت السياسي كتب ليبرر وجهات النظر السياسية الملكية أو الاشتراكية أو القومية، كذلك أيضاً اللاهوت الاجتماعي كتب ليدافع عن وجهات نظر عديدة ومختلفة من القضايا الاجتماعية، والتي بطبيعة الحال تشمل هذه الفروق السياسية المختلفة كذلك. وبشكل مشابه فإن اللاهوت الاجتماعي يمكن أن يكون قد كتب داخل سياق عدد من الأطر اللاهوتية العامة.

1ـ اللاهوت الاجتماعي البروتستانتي.

1-1 مراجعة عامة:

فيما يلي سنقدم خطاطة موجزة للتاريخ المبكر للاهوت الاجتماعي المعلن بين قلة ممثلة من علماء اللاهوت البروتستانت المبكرين، وآراء عقدية لفرق دينية طوال القرن التاسع عشر، والذي يغطي من فترة الثورة الفرنسية حتى الحرب العالمية الأولى. بطبيعة الحال لفهم القرن التاسع عشر، يجب أن نبحث عن الجذور المبكرة، وأي محاولة للقيام بمسح تاريخي ستعاني من مشكلة النكوص، إذ إن أي فترة يمكن فهمها فقط عن طريق الفترات السابقة عليها. وبالنسبة للبروتستانتية يتوجب علينا العودة إلى عصر الإصلاح نفسه، وينبغي علينا أن نقاوم (ربما لا يكون دائماً بشكل ناجح) إغواء بحث الموضوعات الاجتماعية والسياسية التي ناقشها علماء لاهوت تسبق هذه الفترة.

1-2 الإصلاح:

هناك إحساس قد يعتبر فيه اللاهوت الاجتماعي موضوعاً ضمنياً رئيسياً لفترة الإصلاح، إذا ما كانت القضية آنذاك فقط فروق عقدية للتبرير، وإنما شكل الحياة المسيحية ينبغي أن يؤخذ في اعتبارها المؤسسات الاجتماعية للكنيسة والدولة. فالقضايا الاجتماعية من ضرائب جائرة، وسخرة، وانتشار الفقر، جميعها ألهبت محاولات لتشكيل تعاليم لاهوتية، على أساسها يمكن تناول هذه المشاكل، وكسب الدعم للإصلاح بسبب السخط وعدم الرضا الاجتماعي. فقضايا من أمثال بيع صكوك غفران، وتعميد الأطفال، أصبحت نقطة التركيز حول ما عبّر عنه السخط وعدم الرضا الاجتماعي.

2-1-1 كالفن:

دافع كالفن في كتابه «مؤسسات الدين المسيحي» عن الدولة، ضد الفرقة القائلة بضرورة إعادة تعميد البالغين (Anaba patists) الذين اعتبرهم فوضويين[1]. لذا يبدأ بالدفاع عن الحاجة للحكومة، وبدفاع عن الحكومة المدينة ضد أولئك الذين قد

(1) كالفن (1959)، الكتاب الرابع الفصل 20.



يعترضون عليها على أساس ديني. فغرض الحكومة، بحسب كالفن، ليس فقط تمكين الناس أن يعيشوا مع بعضهم البعض في تناغم وانسجام، لكن أيضاً منع التجديف أو الإساءة للدين، و«باختصار قد يوجد شكل علني للدين بين المسيحيين والإنسانية»[1]، وضد أولئك الذين يرون أنه لا حاجة للحكومة عندما تقام مملكة الله، يجيب كالفن: إن مملكة الله روحية، ويجب ألا تشوش وتخلط مع الحكومة المدنية. وبخصوص أولئك الذين يعترضون على أن الحكومة المدنية تتطلب استخدام السيف، الذي حرم المسيح استخدامه. يجيب كالفن: إنه حينما يكون الحاكم يمارس القانون عن طريق استخدام السيف، فإنه ليس الحاكم كشخص هو من يستخدم السيف، وإنما أفعال الحاكم نيابة عن الله، فهو في الحقيقة الله نفسه الذي يضع السيف في أيدي الحاكم[2]. ولا يبرر كالفن فقط استخدام «الانتقام العلني» بهذه الطريقة، ولكنه يبرر أيضاً الحرب، على شرط أن «كل الوسائل الأخرى قد استنفدت قبل الاحتكام للأسلحة»[3]. في هذه الآراء، نجد مرة أخرى كالفن يسعى لتفنيد آراء فرقة إعادة تعميد البالغين، الذين كانوا يغضبون ويخطبون ضد استخدام السيف. وفكرة أن الدين ينبغي أن يكون أساس الحكومة واضح لكالفن عندما يكتب: «اعترف الجميع أنه لا توجد سياسة يمكن أن تتأسس بشكل ناجح ما لم تكن التقوى هي محور اهتمامها الأول، وأن تلك القوانين التي لا تعطي اعتباراً لحقوق الله سخيفة، وإنما تكون الشورى فقط للبشر»[4]. يستخدم كالفن أيضاً الرأي الشائع العام (ولكن الخاطئ مع ذلك) أنه بغض النظر عمن يمتلك السلطة إنما هو في الحقيقة يمتلك بمشيئة الله، وبهذه الطريقة سلطة الحاكم يجب أن تحترم. وهو يسمح بشكل صريح بفرض الضرائب لدعم الحكام في شؤونهم الداخلية، كما هو عليه العرف، لكن يحذّر من المبالغة في فرض الضرائب. وطاعة الحكام واجبة، حتى عندما يهملون واجباتهم، باستثناء ما يتعارض مع أوامر الله.

2-1-2 الإصلاح اللوثري:

الإصلاح اللوثري هو أيضاً حركة اجتماعية وسياسية، كانت معركتها الصارخة «حرية المسيحيين»، وكانت تحرق كتب القانون الكاثوليكي، وأغلقت الكنائس،

(1) كالفن (1959)، 1038.
(2) كالفن (1959)، 1043، «يتصرف الحاكم، في إنزال العقاب، ليس بصفته الشخصية، لكنه ينفذ حكم الله»
(3) كالفن (1959)، 1046.
(4) كالفن (1959)، 1042.



وصادرت الأديرة وأراضي الكنيسة»[1]. وليس لا للبابا ولا للمطران أو أي إنسان آخر الحق في فرض أو إضافة فقرة واحدة قانونية على المسيحي دون رضاه وموافقته»، كما كتب لوثر في عام 1520 [2]. كرد فعل على حالة اللاقانون التي ظهرت مع انتشار الإصلاح وإغلاق المؤسسات الكنسية، سعى المصلحون إلى إعادة تشكيل القانون المدني على أساس فهمهم للتعاليم الدينية، وانتقل الإصلاح اللوثري من الاحتجاج اللاهوتي إلى الإصلاح القانوني.

والتزم كل من كالفن ولوثر بمفهوم «مملكتي اللاهوت»: المملكة الأرضية (الدنيوية) التي يحكمها القانون المدني، والمملكة السماوية (الأخروية) القائمة على الإيمان والحب، وكان الفهم الكاثوليكي للأبعاد الزمانية والمقدسة فهمًا تراتبيًا هرميًا، عن طريقه ربط الله والإنسانية ببعضهما البعض. بالنسبة للوثر، سقوط الإنسان جعل أي استمرارية بين الخالق والمخلوق مستحيلة، والطريقة الوحيدة للوصول إلى الله، بحسب رأي لوثر، هي الإيمان، وهذا الوصول عن طريق الإيمان مفتوح ومتاح للجميع بشكل متساوٍ. ولم تعد هناك حاجة إلى توسط مؤسساتي. ولقد رفض لوثر نظرية السلطة الدينية الوسيطية، بوصفها أعلى من السلطة الزمانية .وفي رأي لوثر، أمر الله بثلاثة أشكال أساسية من السلطة: الأسرة، والكنيسة، والدولة (Hausvater Gottesvater Landesvater)، أو باللاتينية (Paterfamilias وParertheologicus و Paterpolitcus)، وأشكال السلطات الثلاث هذه ليست مرتبطة ببعضها تراتبياً، ولكنها مرتبطة وظيفياً، فوظائف الأسرة رعاية وتربية الأطفال، ووظائف الكنيسة تبليغ الكلمة والوعظ وإدارة القداس الديني، ووظائف الدولة صيانة النظام القانوني، وفقط تملك الدولة سلطة قانونية. والكنيسة قد تقف ضد الظلم والجور، لكن بحسب رأي لوثر ليس لها محاكم خاصة بها، وكان يتوجب على الحاكم المسيحي أن يتصرف كخليفة لله، وكأب محب لمجتمعه المحلي (أمته).

لقد حاول القضاة اللوثريون إعادة تشكيل القانون المدني، الذي سيعتمد على تعاليم صريحة واضحة من تعاليم الكتاب المقدس، وحيثما يكون هناك عجز أو نقص في هذه التعاليم فإنهم يأخذون من القانون الروماني والقانون العام، وعلى عكس رغبات لوثر الخاصة. وطالما أن الدولة فقط السلطة القانونية، فإن قوانين الأسرة والكنيسة ستفرض

---

(1) وايت (2004)، 1.

(2) بيلكان ولهمان (1955)، 37:20، ذكر في وايت (2004)، 2.



أيضاً من طرف الحكام، ولكن مع أن القوانين تعتمد على تعاليم الكتاب المقدس، التي فهمت بشكل أفضل من طرف علماء الكنيسة؛ فإن على الحكام أن يسعوا للحصول على نصائح علماء اللاهوت، حتى يفهموا كيف تتم صياغة القانون.

وفي ظل الكنيسة الكاثوليكية، كانت تقدم رعاية الأيتام والمرضى والفقراء عن طريق أوقاف خيرية. لكن في ظل النظام اللوثري مؤسسات الرعاية المدنية تمت مأسستها، على أساس أن تجد الدعم المالي من صندوق المجتمع المحلي، الذي كانت أمواله تؤمن من عوائد المؤسسات الكاثوليكية، ومن الضرائب المحلية والصدقات الخاصة.

2-2 النزعة التقوية (Pietism):

بعد الإصلاح، فإن الظروف الاجتماعية التي أحدثتها الثورة الفرنسية دفعت علماء اللاهوت للسؤال عما يفكر فيه المسيحيون بشأن القضايا الاجتماعية والسياسية. وكان أحد ردود الفعل على السؤال الاجتماعي هو رد فعل المتقين (التقوية).

النزعة التقوية هي أهم حركة إصلاح داخل البروتستانتية بعد حركة الإصلاح. ويعتبر فيليب سبنسر (1635-1705) (Philipp Jakob Spencer)، وأغوست هيرمان فرانك (1663-1727) (August Hermann Francke) مؤسسيها. ورغم أن الحركة بدأت بالتأكيد على الحياة التعبدية، إلا أنها أيضاً أخذت شكل إصلاح اجتماعي. و قام المتقون بالعمل بشكل جاد على رفع مظلمة الفقراء، وتقديم الرعاية الاجتماعية، والتعليم، والخدمات الصحية لهم. و أكد سنبسر في كتابه (Pia Desideria) الصادر عام (1675) الحاجة للمسيحية لتلمس قلوب الناس، وجادل أنه يتوجب أن يكون هناك اهتمام أقل بالفروق والاختلافات في مسائل العقيدة. لكن المتقين مع ذلك لم يهتموا فقط بالإيمان الشخصي، بل اهتموا أيضاً بالمسؤولية الاجتماعية للأمة المسيحية، وبالخدمة المقدمة من رجالات الكنيسة، وأصبح النشاط الاجتماعي معلمة بارزة في أعمال المتقين، كعلامة رفض لما كان يظهر على أنه عقم وبرودة في الكنائس القائمة، وكذلك الالتزام بالحياة المقدسة التي كانت تفهم على أنها تتطلب طاعة القانون الإلهي ونشر الإنجيل ومساعدة الفقراء والمرضى والأيتام.

ولقد اشترك الأتقياء في مثاليات المساواة مع مروجي فكرة الأنوار (Aufklarung)، على الرغم من أن الصلات بين الأتقياء ومفكري الأنوار كانت غالباً عاطفية[1]. فبينما عبّر بعض دعاة الأنوار عن شك في الكتب المقدسة، وروّجوا نمطًا من العقلانية تركت فراغا صغيرا للمعتقدات الدينية والإيمان بالله، إلا أن المتقين بقوا أوفياء في إيمانهم

(1) انظر ساسن (2008).



بالكتاب المقدس. ورفض الأتقياء شك وعقلانية وليبرالية الأنوار، لكن بالإضافة إلى نزعة المساواة، فإن المتقين وأتباع فكر الأنوار اشتركوا في النزعة الفردية، وكراهية رجل الدين، ورفض الشكل النظامي القائم للحياة الدينية، الذي كانت تسيطر عليه الكنيسة، وفي التأكيد على التسامح حول اختلاف المعتقدات.

لقد أدت الأشكال الراديكالية للنزعة التقوية إلى فصل بين الجماعات الدينية، وعادة ما تم التركيز حول القادة الكارزميين. وبعض هؤلاء القادة أسسوا لاحقاً فرقا دينية متميزة، وأسسوا كنائس، من أمثال الكنيسة المعمدانية الألمانية، وكنيسة الأخوية المورفيين (Moravian)، والأخوية البوهيميين (Bohemian).وجميع هذه الفرق خرجت من رحم النزعة التقوية الراديكالية وارتبطت بها في القرن الثامن عشر. وبعض أتباع هذه المجموعات غادروا أوروبا بسبب الاضطهاد، وأسسوا كنائسهم في الولايات المتحدة الأمريكية[1].

وكان كل من ألكسندرماك (1679–1735) (Akexander Mack)، وكونت نيكلاس لودفينج فون زيندروف (1705–1760) (Count Nicholas Ludwing von Zinendrof) من الشخصيات المؤثرة، اذ أسس ماك أخوية شوارزنو (Schwarzpnau) التي أصبحت تعرف بالمعمدانية (Baptist) الألمانية، بعد هجرته مع عدد من أتباعه إلى مدينة جرمان تاون في بنسلفانيا، وكان زيندروف قائدا لأخوية المورفيين. ولقد زار زيندروف مثل ماك، مدينة جرمان تاون في بنسلفانيا، وأسس مع أتباعه مدينة بيت لحم في بنسلفانيا، رغم عودة زيندروف إلى مدينة هيرنهوت في ألمانيا لاحقاً.

وتأثر كل من فريدريك شلايرماخر (1768–1834) (Friedrich Schleiermacher)، وجورج ويلهلم فريدريك هيجل (1770–1831) بالنزعة التقوية، وتنعكس مواقفهم اللاهوتية المتعارضة بالتالي في تطورات اللاهوتيات الاجتماعية البروتستانتية.

2-3 شلايرماخر غالباً ما يدعى بـ «أب اللاهوت الليبرالي»؛ فلقد تعلم كطفل في مدرسة تابعة للأخوية المورفية، وكانت لديه شكوك حول التعاليم اللاهوتية التي يؤمن بها المتقون. وفيما يخص الفرق الدينية، كان عضوًا في الكنيسة الإصلاحية (Reformed)، وكان يروج للوحدة بين أعضاء الكنائس الإصلاحية واللوثرية في بروسيا. ومن عام 1808 إلى 1834 كان راعي أبريشية برلين Dreifaltigkoitskirche وSimuttankirche، بمعنى أنه في الوقت نفسه كان يرعى القداس الإصلاحي واللوثري[2]. ورغم شكوكه

---

(1) انظر: http: / /www.cob-net.org /europe.htm.

(2) براندت (2001) 82.



المبكرة حول اللاهوت التقوي، ليس من الصعب أن نجد عودة ظهور موضوعات النزعة التقوية في كتابات شلايرماخر. كما هو حال المتقين، يجادل شلايرماخر في كتابه (حول الدين) الصادر عام (1799)، في أن الدين هو أمر قلبي أكثر منه أمر عقلي؛ الدين شعور بالتبعية المطلقة. لكن مع ذلك، أتباع النزعة التقوية لم يكونوا المصادر الوحيدة التي أثرت في تأكيد شلايرماخر على المشاعر، إذ خلال كتاباتها المبكرة كان اهتمامه موجهًا مع تركيز كبير على النزعة الرومانسية. وبغض النظر عن مصدرها؛ فإن التأكيد على المشاعر وقبول الدولة البروسية قاد عددٌ من علماء اللاهوت من بروتستانت القرن العشرين الكبار، من أمثال كارل بارث (Barth) واتش ريتشارد نيبور (Niebuhr) [1]، النظر إلى لاهوت شلايرماخر باعتباره نوعاً من التنازل في قبول نظام اجتماعي وسياسي مرتكب ذنوبًا. صحيح أن شلايرماخر احتفظ بمعيار معتدل بلاهوت المملكتين، كما أسس لها كالفن ولوثر، فإن الحكم بأنه ماشى وقبل بالثقافة الدينية السائدة في عصره حكم ظالم لشلايرماخر. وكما أوضح براندت (Brandt)، كان شلايرماخر نشطًا في الترويج للإصلاح، وكان نشاطه كافياً لجعله شوكة في جانب الدولة البروسية[2]، رغم أنه أثار غيظ الملك ويلهلم الثالث بشكل كبير، بسبب نقده الهدنة بين بروسيا وفرنسا في عام 1813 (كان شلايرماخر يريد أن تستمر الحرب ضد الفرنسيين، كوسيلة للترويج لوحدة ألمانيا وبروسيا)، وروّج لإسهام المواطنين في ملكية دستورية، ورفض إخضاع الشعب للأرستقراطية.

آراء شلايرماخر السياسية مشتقة من لاهوته الاجتماعي، فهو يؤمن بأن صحة المجتمعات المحلية الإنسانية تشمل أمور الكنيسة والدولة معاً، وتتطلّب التفاعل الحر والنشط لأعضائهما، بحيث يمكن أن تتطوّر الحياة العامة المشتركة، وهذا يقتضي أن الدولة والمواطنة يجب أن تلعبا دوراً نشطاً في مؤسساتها المختلفة، بما في ذلك الجيش. وكان يبشر بالقيم الوطنية في مواجهة الاحتلال الفرنسي لبروسيا، وإن كان قد حذّر من رهاب أو كراهية الأجانب. ورغم أنه أكد أهمية الدولة وسلطتها، إلا أنه حاول بقوة أن يؤسس لفكرة؛ أن الدولة ينبغي ألا تكرّس شكل العبادة المستخدم في الكنيسة، وأن يترك هذا الأمر للكنائس المحلية[3].

وإصرار شلايرماخر على استقلالية الكنيسة عن الدولة، يشبه الرأي الذي قال

---

(1) نيبور (1951) 93-94، بارث (1957)، المجلد 2، الفقرة 2، ويذكرهما براندت (2001) 11، الهامشان 11 و12.

(2) انظر براندت (2001) وبراندت (2003).

(3) فيال (2005) (Vial).



به جون لوك (1632-1704). فلقد جادل لوك في كتابه «رسالة التسامح» أنه بسبب وظائفها المختلفة ما كان من المناسب للدولة أن تتدخل في شؤون الكنيسة، وكان لوك يرى أن الكومنويلث (الثروة العامة) Commonwealth عبارة عن رابطة للشعوب، مشكلة لفرض مصالحهم المدنية وحياتهم وحريتهم وصحتهم وملكياتهم الخاصة[1]. وفي المقابل الكنيسة عبارة عن مجتمع تطوعي من أجل إقامة العبادة العلنية العامة وتخليص أرواحهم.

ويرفض شلايرماخر وجهة النظر التعاقدية للدولة، ويرى بدلاً من ذلك الدولة على أنها عبارة عن تطور عضوي يبدأ بجمع العوائل والقبائل في شكل حشد أو جماعة. وفي المجتمعات البدائية الدولة والكنيسة لا يمكن تمييزهما أو فصلهما عن بعض، والسلطة التي في أيدي القادة مشوشة. لكن في النهاية، تنفصل الكنيسة والدولة عن بعضهما على أساس وظيفي، تتطوّر الدولة آنياً مع مفهوم الملكية والدفاع عن الأرض، التي تعتبر من وجهة نظر الأمة أنها خاصة بها، وتتطوّر الكنيسة على أساس مشاعر التقوى الذاتية، كما توّجها سلطة رجال الدين. ومناقشة حرية الكنيسة يسبقه نقاش حول حرية الجامعة في الدولة. يجب أن لا تحاول الدولة أن تسيطر على ما يتم تدريسه أو تعلّمه، لأنه إن تم ذلك فإن الصالح العام للثقافة والأمة سيتم التضحية به. وسيطرة الدولة ستحول دون قيام الجامعة بوظائفها المناسبة والصحيحة. وشعر شلايرماخر أيضاً أن تدخّل الدولة في شؤون الكنيسة، وبالذات في شكل العبادة، سيحول دون تحقق الحياة الدينية. وأصبح موضع ظن أن موقفه حول هذه المسألة إنما كان مشتقًا من تجربته الشخصية مع الأخوية المورفية[2]، فتطور جماعة دينية متجانسة، طالما هو واقع تطور مشاعر التقوى، يتجمد عندما تحاول الدولة السيطرة عليه.

لذا يرى كل من لوك و شلايرماخر أن للدولة والكنيسة أهدافًا مختلفة، ليس لأنهما صمما بشكل تعاقدي، ولكن بسبب الطريقة التي تطوروا بها بسبب هذه الفروق. يجب على الكنيسة أن تكون حرة من سيطرة الدولة، وليس كما يرى لوك، ليس لأن الدولة عاجزة أن يكون لها تأثير إيجابي على الشؤون الروحية، وإنما لأن سيطرة الدولة على الكنيسة لها تأثير قاتل على الحياة الروحية للمجتمع المحلي للكنيسة، الذي يتطلب استقلالية حتى ينتعش.

---

(1) انظر مناقشة كوين 307- 311 Quinn (2005).

(2) انظر كروتر 83 Crouter (2005).



2-4 هيجل:

لا يمكن مراجعة أفكار هيجل حول تحقيق مملكة الله بشكل موجز ومختصر، لكن يكفي القول بأن فكرة مملكة الله كانت واحدة من الأفكار التي كانت تشغله أيام دراسته في توبنجن وبقية حياته. فبينما يشير هيجل بشكل أكبر على أنه فيلسوف أكثر منه عالم لاهوت. يقال إن كارل بارت سمى هيجل توماس الأكويني المحتمل للبروتستانتية. فمثل زميله في السكن في توبنجن، الشاعر هولدرين (Holdrlin) (الذي ترعرع على المذهب التقوي) استخدم هيجل لغة المذهب التقوي، وإن كان استخدامه هذه اللغة بطريقة غير أرثوذوكسية.

واشترك كل من شلايرماخر وهيجل في نفس الالتزامات الدينية والاجتماعية والسياسية، وكانا زميلين في الجامعة منذ 1818 وما بعدها. وكلاهما كان بروتستانتيًا غير أرثوذوكسي، وكانا يفضّلان الإصلاحات الداعية للتخلص من امتيازات الأرستقراطية، وفضّل كلاهما الملكية الدستورية. لسوء الحظ نقاط الاتفاق الأساسية هذه لم تكن كافية لمنع العداوة التي نشبت بينهما من أن تؤثر على مسارهما المهني[1].

استكشف هيجل في مقالاته المبكرة كيف أن الدين يمكن أن يحوّل ليس فقط الأفراد، ولكن يحوّل أيضاً الظروف الثقافية والاجتماعية والسياسية[2]. وخلال وجوده في ينا (1801-1807) (Jena)، بدأ العمل على نظام لم يعد فيه الدين محدودًا بعلاقاته الاجتماعية والأخلاقية، ولكن يمكن أن يكون التوليفة الأعلى للإدراك النظري والعملي[3]. واستمرت هذه الفكرة تشغل تأملات هيجل حول الروح، كما قدمها في كتابه «فنومنولوجيا الروح وبعد فهم مصطلح الروح (Geist) على أنه قوة اجتماعية موروثة تدفع التاريخ الذي يظهر نفسه في أعلى الأشكال في الدين والفن والفلسفة. وبينما الدين لا يستطيع أن يقلص إلى أخلاق، يبقى أساس الحياة الأخلاقية، ويعمل على قبول التوبة الإلهية في المؤسسات الاجتماعية والسياسية وكذلك في قلوب الأفراد»[4].

في محاضراته «فلسفة الدين» التي ألقاها عام 1827، جادل هيجل أنه عندما تتطوّر بشكل صحيح تقوى ونظافة القلب، فإنه تنتعش حياة أخلاقية (Sittlichkeit) وهي أعلى تعبير حقيقي للدين، طالما بقي الوعي بالله مرتبطًا بها[5].

---

(1) انظر كروتر (2005) الفصل الثالث وبنكارد (2000) الفصل العاشر.

(2) هوجسون Hodgson (2005) 22.

(3) هوجسون (2005) 30.

(4) هوجسون (2005) 63.

(5) هوجسون، (2005) 125.



وآمن هيجل، كما آمن شلايرماخر، أن مؤسسات الدولة والكنيسة ينبغي أن تفصل. فمن ناحية آمن بأن الدين يجب أن يكون أساس الدولة، وأن الدولة يجب أن تعمل لتحقيق القيم الدينية. لكن مع ذلك جادل ضد التدخل المباشر للكنيسة في الشؤون الدينية، خوفاً من أن المشاعر الدينية يمكن أن تثار بسرعة لصالح غايات سياسية فاسدة قابلة للرشوة. وأن الطريقة الوحيدة لتجنب التطرف هي إبعاد الكنيسة عن الفعل السياسي المباشر، رغم أنها ستقدم الخلفية والتوجه الأخلاقي للدولة. لكن مع ذلك الشكل الدقيق للعلاقات بين الكنيسة والدولة الذي ينبغي أن تأخذه في المجتمع المثالي، لكنها تركت غير واضحة في أبحاث وأعمال هيجل[1].

وكان ما تركه هيجل خلف ظهره هو التأكيد على التبعات الاجتماعية والسياسية للدين، على أنه ذو أهمية مركزية لكيف يجب أن يتطور الدين. كما أنه روّج لدولة دينية، تكون في الوقت نفسه علمانية، دينية في أسسها ومبادئها وأهدافها، لكن علمانية في استقلاليتها من سيطرة الكنيسة. ويمكن وصف آرائه على أنها علمانية مؤسسية، مخلوطة بنظرية دينية للدولة.

2-5 ظهور الاشتراكية المسيحية في ألمانيا:

مع تطور العلوم الاجتماعية في القرن التاسع عشر، حاول علماء اللاهوت أيضاً استخدام مناهج هذه العلوم لدراسة دور الكنيسة في المجتمع، وبفعلهم هذا، شكّلوا مسار علم اللاهوت العملي. فبالإضافة إلى الدراسة الإمبريقية كانت هناك النظرية المعيارية، لكيف يجب أن تعمل الكنيسة في المجتمع[2].

انفجرت عام 1848 ثورة في ألمانيا وتم إخمادها، وأجبرت تظاهرات في باريس على إزالة الملك. وفي العام نفسه نشر كل من ماركس وأنجلز «البيان الشيوعي»، وحاضر جي. إتش ويشرن (Wichern) حول السؤال الاجتماعي بخصوص «يوم الكنيسة» (Kirchentage)، وتمت إقامة قداس في ويتنبيرغ، كما يشرح جيربن هايتينك (Gerben Heitink): «تمت مقابلة أفكار ماركس النقدية والاشتراكية الصاعدة بمعارضة قوية من جانب البرجوازية الحاكمة الليبرالية. وكانت هناك أقلية صغيرة في الكنيسة ومن بين علماء اللاهوت مستعدة للاستماع إلى النقد، وفهموا حاجات الوقت والاضطهاد والظلم. وأولئك الذين كانوا ينتمون لهذه المجموعة؛ رأوا أن المسألة الاجتماعية ليست مجرد قضية سياسية واقتصادية، وإنما مشكلة شخصية للناس الذين أصبحوا

(1) هوجسون، (2005) 196-97.
(2) هايتنك، (1999 Heitink (50.



ضحايا. وحاولوا التفكير المتلهف لسماع هذه الآراء، والذي بدأ في الظهور في هذا الوقت، ليترجم المشكلة على أساس مساعدات تعليمية وإنسانية للمجتمع. وهناك بدأت الكنائس واجباتها الكنسية، لكن طالما أن السياسيين ورجال الكنيسة بشكل واسع بقوا خاملين غير نشطين، حاولت الجمعيات والروابط المسيحية المنظمة بشكل خاص أن تواجه متطلبات الناس»[1].

تطور اللاهوت الاجتماعي في ألمانيا معقد، ومتداخل مع تطور علم الاجتماع نفسه، والاشتراكية وردود الفعل ضدها أو معها، وتطور الدراسة الأكاديمية للاهوت العملي، وكذلك الجهود العملية التي قام رجال دين مختلفين وعلماء لاهوت لمواجهة المشكلة الاجتماعية.

وكان من أوائل الاشتراكيين المسيحيين في ألمانيا وليلهم وايتلينج (1871-1808) Weitling قد دافع عن يوتوبيا اشتراكية في تفسيره للمسيحية[2]. وايتلينج بشّر بطرد عنيف للنظام القائم، وهيّج العمال والحرفيين للقيام بثورة، وطرد أتباعه من الرابطة الشيوعية (Bund der Kommunistn)، بينما هاجر هو إلى الولايات المتحدة ليكسب رزقه كخيار متواضع. و كتب مؤلفات عديدة، منها: «الإنسانية: كيف تكون وكيف ينبغي أن تكون عليه؟» (39/ 1838) وكتاب «إنجيل الفقير المذنب» (1845)[3].

6.2 ماكس فيبر:

ما كان ماكس فيبر (1864-1920) رجل لاهوت على الإطلاق، لكنه ارتبط بعلماء اللاهوت، وناصر بعض مشاريعهم. ورغم أنه لم يلتزم بالأرثوذوكسية اللوثرية، إلا أنه عمل في 1890 مع الكونجرس الاشتراكي الإنجيلي (Evangelisch Zozialer Kongress) وبتناغم مع ابن عمه اوتويو مجارتن (Bau Magarten) وناشطين اجتماعيين مسيحيين، من أمثال: فريدريك ناومان (Naumann) وبول جوهر (Gohre) ومارتن راد (Rade) وآخرين، وكتب وتحدّث عن القضايا الاجتماعية والسياسية كما ساعد أيضاً ابن عمه في تحقيق وتحرير مجلة نشرها الكونجرس، اسمها جريدة الاشتراكية الإنجيلية Evangelisch - Zozialer Zeitfrages وبعض الأفكار المهمة التي وجدت طريقها للتعبير لاحقاً في كتابه الأخلاق البروتستانتية، التي استلهمها في نقاشات مع آخرين كانوا من أعضاء الكونجرس[4].

---

(1) هايتنك (1999) 52.

(2) وتشوفر (1896) 624 Wittelshofer وما يليه.

(3) http: / /de.wikipedia.org /wiki /wilhelm.weitling.

(4) ليبرسوهن (1988) 83 وما بعدها.



وكان أحد أهم أصدقاء فيبر في الكونجرس فريدريك ناومان (1860-1919)، وهو رجل دين بروتستانتي، أسس عام 1894 مجلة أسبوعية بعنوان Die Hilfe، تخاطب أو تتناول السؤال الاجتماعي. وبتوجيه من ناومان، تنقّل فيبر في البلاد متحدّثاً وخطيباً. وأسس ناومان أيضاً حزباً سياسياً هو الحزب الاجتماعي القومي National Sozialer Verein، الذي لم يشترك فيه فيبر.

كذلك أسس الحزب بوصفه بديلًا مسيحيًا للحزب الاجتماعي الديمقراطي (Sozial Demokratische Partei SPD)، وكان حزباً ماركسياً ملحداً، لكن حزب ناومان لم يفز بدعم كاف في الانتخابات.

أصبح فيبر عام 1888 عضواً في جمعية الدراسات الاجتماعية السياسية Verein four Soziolpolitik [1]، والتي شملت في عضويتها علماء علوم اجتماعية بارزين يومها، ممن سعوا لتناول السؤال الاجتماعي بشكل أكاديمي وسياسي، ودافعوا عن تدخل الدولة لحل الأمراض الاجتماعية. وطلبت الرابطة أو الجمعية من فيبر أن يكتب تقريراً عن الظروف الزراعية لمنطقة شرق إيبيان (Eibian)، واكتمل عمل فيبر عام 1891. في تقريره وصف كيف أن الدور الأبوي التقليدي لملاك الأراضي قد تم تجاهله لصالح الرأسماليين. وكسب التقرير الثناء، لكنه انتقد بسبب اعتماده فقط على مقابلات مع أصحاب الأعمال، فوافق فيبر على جمع معلومات عن اتجاهات عمال رابطة كونجرس الاشتراكيين/ الإنجيليين، وفي عام 1894 أوصى بتوزيع المقاطعات الزراعية الكبيرة لملاك الأراضي ومن يُعرفون بالجنكر Junkers، وبيع الأراضي للعمال. لكن مع ذلك فإن فيبر لم يجادل لصالح سياسة تقوم على أسس اشتراكية، أو على أساس صدقة مسيحية، وإنما ادعى أن المعايير الأخلاقية لم تعد ممكنة، لأن الرأسمالية حطمت الارتباطات الشخصية التي اعتمدت عليها أمثال هذه المعايير، بدلاً من ذلك جادل بأن السياسات كانت ضرورية لترويج الاستقلال الفردي للعمال، و«النبض العميق نحو الصالح الروحي والأخلاقي للبشرية»[2]. وكانت اقتراحات فيبر لا تتقبلها الحكومة، مع أن قوة كبار الملاك (الجنكرز) في تزايد، بموازاة اضطهاد وإسكات حركة الإصلاح. لكن مع ذلك، ليس هدفي هنا أن أفحص تطور الفكر، وإنما فهم الجو الفكري الذي ظهرت فيه اللاهوتيات السياسية، وكما لاحظ ليبرسوهن (Libersohn) «حارب فيبر لصالح أفكاره الدينية والطبقة الثقافية من أجل كرامة الفرد كبديل لليبرالية النفعية،

(1) بوجي ؛خلله((2006) 5.
(2) ليبرسوهن (1988) 92.



ومنافسة لاشتراكية الطبقة العاملة، والنزعة المحافظة الأرستقراطية»[1].

2-7 كارل كوتسكي (Karl Koutsky):

أصبح كارل كوتسكي (1854-1938) المدافع الرئيسي للماركسية في ألمانيا بعد وفاة أنجلز عام 1895، وكان يسمى «بابا الماركسية»، وأعد مسودة برنامج حزب ألمانيا الاشتراكي الديمقراطي Soziald demokratischen Partei: Deutschland SPD، الذي أجازه أنجلز وقبله الحزب عام 1891 [2]. ونشر عام 1908 كتابه «أسس المسيحية» الذي حاول فيه تحليل جوانب قوة وضعف المسيحية من منظور مادي. عمل كوتسكي مهم للاهوت الاجتماعي، لأنه حاول التقليل من شأن أسس الاشتراكية المسيحية، ليس من خلال القول: إن الشعب، كما قال وايتلنج، على خطأ في التفكير في أن المسيحية أفكار اشتراكية في جذورها، وإنما بالقول إن المدافع النهائي للمسيحية يمكن أن ينجز بشكل أفضل عن طريق اشتراكية علمية (وإلحادية). بينما حاول الاشتراكيون المسيحيون صياغة لاهوت اشتراكي يعتمد أو يقوم على الأناجيل، وبهذه الطريقة ظنوا أنهم سيكسبون المسيحيين لصالح الاشتراكية. قدم كوتسكي تفسيراً مادياً للمسيحية يظهر أنه قد صمم لكسب الاشتراكيين لصالح الماركسية مما قد اعتبره خطأ دينيًا أو يوتوبيًا. لكن مع ذلك، في مقدمة الكتاب، ادعى كوتسكي أن هدفه الوحيد هو إعطاء البروليتاريا وجهة نظر أوسع وأصح للتاريخ أكثر مما هو متاح بشكل عام. وكتب موضحاً حول مزايا القيام بذلك من منظور ماركس بالشكل التالي: «الآن إذا كانت وجهة النظر البروليتارية تمكننا من فهم أكثر سهولة من ما يمكن للمفكرين البرجوازيين أن يفعلوه، فإن تلك الجوانب البدائية للمسيحية التي تشترك مع الحركة البروليتارية الحديثة، في التأكيد على العلاقات الاقتصادية الآتية من المفهوم المادي للتاريخ، تساعدنا على فهم الصفات الخاصة للبروليتاريا القديمة، وهي صفات تثير حالة اقتصادية خاصة، جعلت هدفها النضالي مختلفًا بشكل أساسي عن أهداف البروليتاريا الحديثة، في كل الصفات المشتركة بينهما»[3].

الكتاب مقسم إلى أربعة «كتب» في كل واحد منها عدة فصول. الكتاب الأول عن «المسيح الشخص»، والكتاب الثاني عن «المجتمع في الإمبراطورية الرومانية»، والكتاب الثالث عن «اليهود»، والكتاب الرابع «بداية المسيحية». وينتهي الكتاب بمناقشة للوحدانية، ومقارنة بين الرهبانيات والتجارب اليوتوبية الاشتراكية. ويرى

---

(1) ليبرسوهن (1988) 92.

(2) http: / /www.marx.org /glossary /frame.htm.

(3) كوتسكي، (1908)، المقدمة.



كوتسكي أن ثقافة الرهبانية كانت ناجحة، بسبب هيمنة الزراعة في المجتمع الوسيط المبكر، ولكن مع تطور عدد واسع من السلع الاستهلاكية لم تتمكن المجتمعات اليوتوبية من إرضاء الناس بالحياة البسيطة، ولذا في الأوقات الحديثة، الاشتراكية لم تدم وأخليت أديرة الرهبان. ويختتم بإدانة الكنيسة الكاثوليكية بصفتها معيقة للتطور البشري. «ينتهي قيام الكنيسة بتعزيز البابوية. ومن ذلك الوقت وما يليه، أي تطور إضافي في الدولة أو المجتمع يشير إلى هزيمة لها، ويصبح التطور عدوها، وهي عدوة لأي تطور، وتصبح مرجعية رجعية تماماً وضارة بالمجتمع، وفائدتها بعد أن أصبحت دينا لدولة تكوّن في الحفاظ وتطوير بقايا ثقافة قديمة ورثتها. لكن حينما يظهر أسلوب إنتاج رأسمالي جديد، أفضل بكثير من الشكل القديم، على أساس ما حفظته وطورته الكنيسة، ومن ثم مبدعة الظروف لعملية تنشئة شاملة لكل أنواع الإنتاج، بإمكان الكنيسة الكاثوليكية فقط أن تعمل كعقبة للتقدم الاجتماعي»[1].

عمل كوتسكي وبالذات كتابه «رواد الاشتراكية الحديثة»[2] كان ملهماً دون شك لأهم الأعمال التي ظهرت عن اللاهوت الاجتماعي في التقليد البروتستانتي إلى ذلك الوقت. وظهر مجلدان لإرنست ترولتش بعنوان: «التعاليم الاجتماعية للكنائس المسيحية».

2-8 ترولتش (Troltsch):

كان ترولتش (1865-1923) مهتماً في كافة مراحل مسيرته المهنية بمكانة الدين في المجتمع، في كتابه «التعاليم الاجتماعية» سعى إلى تقديم مراجعة مكتوبة من منظور سوسيولوجي، عبّر فيها بشكل علني عن عرفانه بالاعتماد على ماكس فيبر الذي كان صديقه وزميله، بعد أن قبل فيبر كرسي الدراسات الاقتصادية في جامعة هيدلبرج عام 1896. وسكن ترولتش فيما بين 1910-1915 وزوجته في الطابق العلوي في منزل فيبر. وقدّم فيبر الفرق بين الكنيسة والفرقة الدينية كنماذج مثالية، وذلك بفهم أن «الكنيسة» قد تمكنت من الوصول إلى حالة توازن مؤسسي، وكانت عضويتها بشكل أساسي من خلال الولادة، بينما الفرقة الدينية كانت تعتبر اجتماعا ضد المؤسسة المهيمنة، وكانت عضويتها مكونة من أفراد قرروا بوعي الانضمام إليها. وفي كتابه «التعاليم الاجتماعية» استخدم ترولتش تصنيف فيبر، لتقديم ثلاثة أنواع أساسية من السلوك الديني: السلوك

(1) كوتسكي (1908)، الكتاب الرابع، الفصل الخامس.

(2) لقد كانت إعداداً للطبعة الثانية من هذا العمل وانتقادات للجزء الذي ناقش فيه المسيحية البدائية هي ما قاد كوتسكي إلى كتابه Der Ussprung des Christentums، انظر كوتسكي (1908)، المقدمة.



الكنسي، والسلوك الفرقي، والسلوك الصوفي الذي تميز بالتأكيد على القداس والالتزام، وعلى التجربة الشخصية بالترتيب[1].

تعاون فيبر مع كلٍّ من فرديناند تونيس (Tonnies) وجورج زيمل (Simmel) لتأسيس المجلة الألمانية لعلم الاجتماع عام 1909، وفي العام التالي، بالاشتراك مع ترولتش وآخرين، ساهموا في إقامة أول مؤتمر لعلم الاجتماع في ألمانيا. وأسهم ترولتش بالكتابة في مجلة أرشيف المعرفة الاجتماعية والاجتماع السياسي، التي كان يقوم على تحريرها فيبر وآخرون، وفي هذه المجلة ظهرت مقالة فيبر «الأخلاق البروتستانتية» ومقالة ترولتش «التعاليم الاجتماعية» أول ما ظهرت في شكل مقالات منجمة[2].

وكما أوضح كونستاس بينسون (Benson)، كان كتاب «التعاليم الاجتماعية» يشكل أساس إجابة نقدية على كارل كوتسكي، رغم أن ترولتش لا يشير بشكل علني لكتاب كوتسكي Ursprumg des Christentums، وإن كان يشير بشكل متكرر للكتاب السابق عليه، المعنون Die Vorlaufer des neuer en Sozialismus. من جانبه سمى كوتسكي ترولتش أعظم فيلسوف تاريخ في زمانه، واعتبر آراؤه أسلوبا لإنتاج لم تتمكن البرجوازية من تغييره[3]. ويقوّم ترولتش نفسه على أنه يحاول أن يوجه مسارًا بين أولئك الذين أخذوا بمقاربة اعتذارية لدراسة المسيحية المبكرة، وبين أولئك، من أمثال كوتسكي، الذين يرون فيها فقط حركة مجتمعية بدائية. ويسعى ترولتش لتقديم المقاربة الموضوعية للعلوم الاجتماعية، كوسط بين النظرة النقدية، بين علماء اللاهوت والمحافظين والشيوعيين.

وبهزيمة جمعية الاشتراكية القومية، بدأ ناومان يسأل عن كيف أن مثاليات شخصية الفرد المسيحي يمكنها أن تؤكد ضد التحديات المادية للرأسمالية والشيوعية معاً. ولقد أمل كل من فيبر وترولتش وهرانك لعودة ولادة ثقافة الشخصية في المجتمع الألماني، وروجوا جميعهم المثاليات التي اعتبروها أكثر نبلاً من الأهداف المادية التي دعا إليها الماركسيون. وأمل ترولتش إحياء مثاليات النزعة الشخصية التي تشكلت بحسب موضوعية علماء العلوم الاجتماعية. وكما أوضح ليبرسوهن «لم يسائل ناومان نفسه عن مدى التزام ترولتش الديمقراطي، لكنه شكك فيما إذا كان قد أظهر الواقعية

---

(1) راوسينباخ (46 (1982) Andair-toteff-47.

(2) ادير - توتيف (2005) ix وvii و13.

(3) انظر بينسون (1999) الذي انتقد عمله بوصفه غير عادل لترولتش، على الرغم من أنه اعترف حتى من نقاده أن جدل ترولتش مع كوتسكي قد تم تجاهله من الباحثين المحدثين، انظر كوب (2002) وفرايسون (2001).



الاجتماعية لجعل وجهات نظره مقبولة قطعياً»[1]. ونجد الإجابة على هذا التحدي في كتاب «التعاليم الاجتماعية» القائلة بأن الدين سيعاني دائماً من عدم الكمال. وأظهر منطق التمييز: كنيسة - فرقة دينية، أن المجتمع لن يتمكن من إنجاز واجباته الأخلاقية قط[2]. وستتغير التعاليم الاجتماعية المسيحية مع تغير التعاليم الداخلية حول أخوية الحب، إذا ما واجه ظروفا اجتماعية خارجية مختلفة، وسيكون عبارة عن تعابير تنازلات صممت لتوسط هذا التوتر الأساسي والنماذج المثالية للكنيسة والفرقة الدينية والتصوف، والتي كانت عبارة عن أشكال لسلوك ديني ناتج عن هذه التنازلات.

ورغم أن ترولتش كان عالم لاهوت بروتستانتي، إلا أنه كان كثير النقد لدور الكنيسة اللوثرية في ألمانيا. فلقد اعتبر الكنيسة اللوثرية شكلاً متطرفاً من أشكال الكنيسة، تم فيها تناول لاهوت المملكتين وتقديم القوة الدنيوية على الحكومة العلمانية، وبذلك حرم الكنيسة من استقلالها أو قدرتها على التأثير في الإصلاح. لقد كانت السلبية اللوثرية إزاء الحكومات التي ارتبطت بها هي التي جعلت الكنيسة عرضة لتهم الإدانة بالوحشية والجبروت[3]. وحكم على الكلفنية على أنها خليط أفضل من عناصر أشكال الكنيسة والفرقة الدينية[4]، لكنه انتهى إلى أن البروتستانتية فشلت في أن تقدم للشعب الحديث أي أمل مسؤول لتحويل المجتمع إلى مملكة الله[5]. مع ذلك لم يكن متشائماً كلياً، واعتبر أنه من الممكن أن يظهر في عصره نوع جديد من الإصلاح، عصر قد يهيمن فيه الإصلاح الصوفي، لكن ليس تصوفًا أخرويًا محدودًا بالزهد، بدلاً من تصوف تشكّله الأخلاق والوعي الاجتماعي.

لكي نحصل على فكرة أفضل حول عظمة وأهمية كتاب ترولتش «التعاليم الاجتماعية» الذي استغرق إنجازه سبع سنوات، ربما ذكر محتويات الكتاب سيكون مفيداً: بعد مدخل الكتاب تأتي المقدمة وأسئلة أساسية حول المنهج، مقسمة إلى ستة أقسام: نقطة الانطلاق، الأسئلة الاجتماعية والأخلاقية للوقت الحاضر، ومفهوم التطور السوسيولوجي المستقل للمسيحية، ومفهوم المنظمات الاجتماعية العلمانية، وتطور نظرية سوسيولوجية أساسية تتسامى على كل منهما، ومحدّدة نوعاً ما للفكرة الدينية، واتجاه الأخلاق الدينية نحو المنظمات الاجتماعية الأساسية للدولة والأسرة،

---

(1) ليبرسوهن (1986) 50.

(2) ليبرسوهن (1986) 55.

(3) وجهة نظر ترولتش في الإصلاح اللوثري انتقدت بشدة من وايت (2004) 23-30.

(4) ليبرسوهن (1988) 59.

(5) ليبرسوهن (1988) 60.



والاقتصادات داخل إطار هذه النظرية الأساسية، وتعريف هذه التصنيفات التي أخذت منها مادة هذه النقاشات. وينقسم الفصل الأول المعنون: أسس الكنيسة المبكرة إلى ثلاثة أجزاء: (1) الإنجيل. (2) بول. (3) الكاثوليكية المبكرة. وينقسم الفصل الثاني المعنون: الكاثوليكية الوسيطية إلى ستة أجزاء، تشمل مناقشات للنزعة الرهبانية والتعاليم التوماسية (Thomasfic) الاجتماعية، وينتهي بالجزء التاسع الذي يتناول موضوع «قانون الله المطلق والطبيعة والفرق الدينية». وهذا الجزء الأخير يحتوي نقاشات مهمة حول التقابل بين النماذج المثالية للكنيسة والفرقة الدينية، وهي مناقشة للقانون الطبيعي وظهور الفرنسيسكان وبعض الفرق الدينية الهرطقية، من أمثال: فرقة الوالدنيين واللوراد (Waldensians وLollards)، ومعتقد السيادة الشعبية، وعناصر الحق الطبيعي لنظرية الإصلاح الشوري، وحضارة المدن، والنزعة الفردية والتصوف.

ويكرس المجلد الثاني للفصل الثالث من الكتاب للبروتستانتية، وهو يتكوّن من أربعة أجزاء وخاتمة. يناقش الجزء الأول المشكلة السوسيولوجية للبروتستانتية، أصالة لوثر وعلاقته بالحركات الطبقية في تلك الفترة، وتناقش فكره الديني وتبعاته السوسيولوجية والمفهوم الجديد للكنيسة والنقاط المختلفة الخاصة بتنظيم الكنيسة وأخلاقها. والجزء الثاني يتناول اللوثرية، ويحتوي على تحليل وتقييم سلبي مذكور سابقاً لدور اللوثرية في الوضع السياسي والاجتماعي في ألمانيا. والجزء التالي يتناول الكالفانية بشكل تفصيلي، ويحتوي على نقاشات للعلاقة بين الكالفانية واللوثرية، والمعتقدات الكالفانية والقانون الطبيعي والاشتراكية المسيحية، وظهور الكنائس الحرة والنزعة التطهرية والتقووية، وفرق مسيحية مختلفة وعلاقتها بالتصوف، بما في ذلك المعمدانية والمونية (Mennonites) والمنهجيين (Methodists) وغيرهم. ويتبع ذلك جزء ثانوي حول «التصوف والمثالية الروحية» يشمل نقاشات لموضوعات وشخصيات مختلفة، بما في ذلك توماس مونتسر (Munzer) وسباستيان فرانك (Franck) والفلاسفة الطبيعيين والنزعة الرومانسية والمثالية الدينية، وعلم اللاهوت الحديث وأخلاقيات الزهد البروتستانتي.

وخاتمة العمل تبدأ بمسح موجز للتطورات في المعتقد الاجتماعي المسيحي منذ القرن الثامن عشر، ومراجعة النتائج الرئيسة للدراسة: (I) النماذج المثالية الثلاثة للتطور السوسيولوجي للفكر المسيحي، (II) أطروحة أن العقيدة وعلم اللاهوت تتشكل بحسب العوامل السوسيولوجية، (III) ظهور المفاهيم الحديثة للحقيقة والتسامح الديني (IV) تطور الأخلاق المسيحية، (V) أهمية الماركسية لعلم اللاهوت، (VI) المحتوى الأخلاقي الدائم للمسيحية، (VII) الشكل الأمثل لتنظيم



الحياة الدينية المسيحية في العصر الحاضر، (VIII) جملة نهائية حول المسيحية والمشكلة الاجتماعية الحديثة.

ويقدر ترولتش الحجم والتعقيد الكبير للمشكلة الاجتماعية الحديثة، بما في ذلك نمو البيروقراطية العسكرية للدول والانفجار السكاني والاستعمار والثقافة والعمل. وهو يعتبر الاشتراكية المسيحية، مثلها مثل الحركات اليوتوبية الأخرى، تقوم على نيات حسنة تستحق الإعجاب لكنها ساذجة. ووجد فقط حركتين مسيحيتين قد نجحتا في توجيه نظام اجتماعي قار ثابت بحسب الأخلاق المسيحية، هما: الكاثوليكية الوسيطية والزهدية الكالفنية، لكنه يرى أن كليهما لم يستطيعا تقديم أي حلول للمشاكل الاجتماعية المعاصرة: «الأشكال التاريخية للعقيدة المسيحية في المجتمع والتطور الاجتماعي هي اليوم عاجزة، لأسباب مختلفة عديدة، عن النهوض بالمهام التي تواجهها»[1]. ويحذر ترولتش أن الاعتماد على المصادر من الكتب المقدسة فقط سوف لن يقدم الأفكار الضرورية لمعالجة المشاكل الاجتماعية الحديثة. وإذا وجدنا أفكارًا مناسبة تتشكّل لتقديم أخلاق اجتماعية مسيحية قادرة لتوجيه المجتمعات عبر صعوبات الحياة الحديثة، فإننا لا نتوقع أن أمثال هذه الأفكار ستمكنّ من بروز مملكة الله في الأرض. فالمشاعر الإنسانية، التي داخل الروح وفي الظروف الاجتماعية الخارجية للناس معاً لن تسمح بأكثر من تنازل وتكيف. ويطالب ترولتش راجياً: «فقط مثاليات عقائدية أو توهمات دينية يمكن أن تفشل في الاعتراف بهذه الحقائق»[2]. ويختتم بالكلمات التالية: «الحقيقة وهذه خاتمة الأمر كله هي أن مملكة الله داخلنا. لكن يجب أن نسمح لنورنا أن يضيء أمام رجال يقومون بعمل واثق ومستمر، بحيث قد يرون أعمالنا الطيبة (الصالحة) ويعظمون أبانا الذي في السماء، والخاتمة النهائية لكل البشرية مختبئة بين يديه»[3].

وإسهام ترولتش في ظهور اللاهوت الاجتماعي مهم لجهات عديدة:

أولاً: بينما أخذ اللاهوت الاجتماعي في أمريكا وإنجلترا وألمانيا شكل بعض تنوعات الاشتراكية المسيحية، كان ترولتش متزنًا، محتشمًا.

ثانياً: قدّم ترولتش آراءه اللاهوتية بوصفها تاريخًا اجتماعيًا، بدلاً من تقديم لاهوت اجتماعي أيديولوجي، فهو لم يحاول تقديم موضوعية علمية قد تحجم عن إصدار

(1) ترولتش (1912)، 1012.
(2) ترولتش (1912)، 1013.
(3) ترولتش (1912) 1013.



أحكام قيمة، ولكنه يعتبر التحليل الاجتماعي الموضوعي أساسيا لأي مشروع يحاول أن يشكل لاهوتا اجتماعيا.

ثالثاً: بدلاً من تقديم مبادئ مطلقة للاهوت الاجتماعي المسيحي، يرى ترولتش أن التعاليم الاجتماعية للمسيحية كيّفت نفسها دائماً مع الواقع البديل لظروفها، ويجب أن تستمر في فعل ذلك، إذا كان هناك أمل في استمرار أهميتها.

رابعاً: بدلاً من تشكيل اللاهوت الاجتماعي الخاص بطريقة عقائدية، قدّمه ترولتش على شكل نقد تاريخي، أي قدّم مسحًا شاملًا لكيف استجاب المسيحيون للظروف الاجتماعية في الماضي، وتقييم أين نجحوا وأين فشلوا، أو قدم اقتراحات سوسيولوجية جيدة لما يجب أن يُفعل لإنجاز تطورات إضافية، آخذين في الاعتبار الظروف الحالية والمتوقعة مستقبلاً.

ورغم كل الاختلافات، فإن ترولتش وكوتسكي كانا متحدين في رفضهما للاشتراكية المسيحية، بوصفها يوتوبيا ساذجة، ولنفس الأسباب، فالمرء لا يستطيع بشكل واقعي أن يرى الظروف الاجتماعية الحديثة تستوعب عبر توجهات اشتراكية ارتبطت من وقت لآخر بالمسيحية. فالرأي ليس لاهوتياً بشكل أساس، أي أن المعايير الاشتراكية لا تضمن عن طريق الرجوع إلى الكتاب المقدس على سبيل المثال، لكن عن طريق الدراسة السوسيولوجية، أي إن الاشتراكية المسيحية عاجزة عن تقديم نوع التغيير الذي تبحث عنه في المجتمع. هنا يتفق كلٌ من كوتسكي وترولتش لكنهما يختلفان حول أين يجدان بديلاً مناسباً؛ فبالنسبة لكوتسكي البديل هو البرنامج السياسي لـ (SPD)، وبالنسبة لترولتش، من ناحية أخرى، فإنه يعتبر الـ SPD غير قادر على تأسيس نظام اجتماعي عادل أكثر من الاشتراكيين المسيحيين. ولا يدعم ترولتش، مع ذلك، المحافظين، لأن كلاً من الرأسماليين والشيوعيين يظهر أنهم عاجزون في اعتبار أي مثاليات ترتفع أعلى من المصالح المادية الشديدة. ولا ينبغي رؤية ترولتش على أنه يشكل فاشيا نموذجيا لمجرد أن الواقعية قادته لرفض الاشتراكية، سواء كانت مسيحية أو ماركسية، باعتبارها غير عملية.

في النهاية، مع ذلك، فإن اللاهوت الاجتماعي الذي قدمه ترولتش هو أكثر من أمل أن التعاليم الاجتماعية المسيحية للعالم الحديث ستظهر أكثر من مجرد صياغة لمقترح لاهوتي محدّد، لمعايير محدّدة محسوسة، ينبغي أن تؤخذ بخصوص القضايا الاجتماعية الحديثة، ولنقل في شكل أخلاق مسيحية اجتماعية.

بطبيعة الحال، ترولتش لا يملك الكلمة النهائية حول اللاهوت الاجتماعي



البروتستانتي، وحدثت بعد الحرب تطورات جديدة في اللاهوت، بعض هذه التطورات يتبنّى مقارنة اللاهوت الاجتماعي الذي روّج لها ترولتش.

كان ترولتش نفسه داعماً متحمساً في البداية للجهود الحربية الألمانية، لكنه أصبح سريعاً غير متحمّس، عندما واجه واقع وحقيقة الحرب. وفي عمل متأخر، أصر ترولتش على أهمية الدراسة التاريخية للكنيسة والمسيح، وقاده هذا للشك في عقيدة التقمص، وبالتالي في الثالوث، رغم أنه اعترف بأن لغة التثليث قد تصلح لدعم الإيمان في المسيح، وفي إنعاش أو إحياء الكنيسة عن طريق الروح. لقد آمن ترولتش في استمرارية تطور الوحي عن طريق تاريخ الكنيسة. وروّج لفهم أعظم للتقاليد الدينية غير المسيحية، بينما حافظ على الأفضلية المطلقة للمسيحية.

-2-9 إنجلترا:

ربما بالإمكان تتبع اللاهوت الاجتماعي عند جون وايكليف (1320- Wycliffe) (1384) وعند اللولرديين (Lollards). ويتذكر اللولرديون أكثر ما يتذكرون لدعوتهم المبكرة لما أصبح لاحقاً المبادئ الرئيسة للإصلاح، من أمثال كهونتية كل المؤمنين، والاتهام بأن الكاثوليكية أصبحت خرافية، وحاجة المؤمنين إلى قراءة الكتاب المقدس في لغاتهم، وكان هناك أيضاً لولرديون منخرطون في ثورة مسلحة، وهناك أيضاً من دعوا لإصلاحات سلمية للنظام الاجتماعي والحكومة على أساس معتقداتهم الدينية.

في القرن السابع عشر، أسس ديجرز (Diggerrs) كومونة، ودعوا لإصلاح المجتمع والحكومة. وآمنوا أن الطريق يمكن أن يمهد لمجيء (عودة) ثانية للمسيح، عن طريق إلغاء نظام العمل الأجير، وعن طريق نشر الحياة الجماعية. وفي نفس الوقت طالب ليفلرز (Levellers) أيضاً قيام الحكومة بإصلاحات، بما في ذلك إصلاحات قانونية وسياسية واقتصادية ودينية. وسيطر التطهريون (Purians) والكويكر (Quaker) وأشكال أخرى من المعارضة الدينية على بريطانيا القرن السابع عشر. وكان هذا القرن أيضاً قرن الحروب الأهلية الإنجليزية، بسبب أفكار سياسية واجتماعية ودينية من أنواع مختلفة متداخلة للإصلاح.

وتميزت بريطانيا القرن الثامن عشر بظهور أتباع الكنيسة الميثودية (Methodism). وميزت الميثودية نفسها منذ البداية، عن طريق اهتمامها بالقضايا الاجتماعية. كما أسس جون ويسلي (Wesley) و(1703-1791) الحركة، وكان مسكونًا بعمق بالنزعة التقوية، والتي عن طريقها اشترك في رحلة إلى مستعمرة جورجيا الإنجليزية في أمريكا. وأثناء عاصفة، بينما خاف الركاب الآخرون، قامت مجموعة من المستوطنين المورفيين بالدعاء والصلاة. وعندما عاد ويسلي إلى إنجلترا بحث عن الجمعية المورفية في



لندن، وفي عام 1738 ذهب إلى هرتهوت، وأصبح على معرفة بكونت زيننردف ودرس مع المورفيين. وبعد عودته إلى إنجلترا انفصل ويسلي عن المورفيين. اختلف مع الاتجاهات السكونية (Quietist) بين الإخوان، ولكنه بقي على علاقة صداقة معهم. ورغم أن ويسلي كان مترددا في نقد المؤسسات القائمة، إلا أنه شجع على تقديم الصدقات والعاطفة والقيام بالأعمال الاجتماعية. وهناك خلاف حول ما إذا كان انتشار الميثودية (Methodism) قد منع من قيام ثورة في إنجلترا. وبغض النظر عن حقيقة هذا الأمر، فإن الميثودية أصبحت تتميز برفض دعم الاضطرابات السياسية، لكن كانت ملتزمة بقوة بالأعمال الاجتماعية. و ميز التأكيد على النشاط الاجتماعي الحركة في إنجلترا، وفي انتشارها في أمريكا أيضاً، أما الميثوديون فقد قادوا الصحوة الثانية العظيمة (1790-1840) وكانوا نشطين في حركات الإصلاح الاجتماعي لإلغاء الرق، وتحريم سوء استخدام الكحول، ونشر التعليم.

برزت الاشتراكية المسيحية في إنجلترا في القرن التاسع عشر. وكان فريدريك دينيسون موريس (Maurice و 1872-1805) عالم اللاهوت الإنجليزي قد دافع عن الاشتراكية، وأثّرت أعماله في الحركة الاشتراكية المسيحية المتأخرة. ومن بين عديد الكتب التي ألفها كتاب «مملكة المسيح» (1838)، الذي أصبح يشكل الأساس اللاهوتي للاشتراكية المسيحية في إنجلترا. ومثل دعاة الحركة الإنجيلية الاجتماعية المتأخرة في الولايات المتحدة، فإن الاشتراكيين المسيحيين رأوا أن على الكنيسة مسؤوليات سياسية، ويجب أن تتناول المشاكل الاجتماعية. وروج الاشتراكيون المسيحيون أفكارا كانت أصلاً من أفكار يوتوبيين اشتراكيين، من أمثال روبرت اوين (Owen و 1858-1778)، وفكرة تشكيل جمعيات تعاونية. كذلك نشر الاشتراكيون المسيحيون مجلتين هما: سياسة الناس (1849 1848-)، والاشتراكي المسيحي (1850-51). وأنتجت المجموعة سلسلة من الكتيبات بعنوان: رسائل عن الاشتراكية المسيحية[1].

وكان هنري سكوت هولند (1847-1918) (Holland) عالم لاهوت إنجليزي واشتراكي آخر ألف كتاب «إجابات رجل الدين الملتزم نحو بعض أشكال الفكر الحديث» (1873)، وكتاب (Lux Mundi) عام 1889، والذي دعا فيه إلى أنه يتوجب على الكنيسة ألا تتجاهل معاناة الفقير في المراكز الحضرية الحديثة. ودعا إلى «صبغ البنية الاجتماعية بالمسيحية، بحيث يعيش الناس بالتوافق مع مبادئ العدل الإلهي

---

(1) http://www.spartacus.schoolnet.co.uk/REmaurice.htm.



والأخوة الإنسانية»، وأعلن أن الكنيسة الإنجليكانية عليها مسؤولية تجاه المجتمع، أن «المسؤولية نحو الله، والمسؤولية نحو الإنسان واحدة، وتعد الشيء نفسه».

«وشكل هولند عام1889 الاتحاد الاجتماعي المسيحي (CSU) لتقديم التوجيه نحو هذا الإنجيل الاجتماعي الجديد. وكان الهدف المعلن للاتحاد الاجتماعي المسيحي هو «دراسة المناطق التي يمكن أن تحقق فيها أخلاق الحق والمبادئ المسيحية، إغاثة للفوضى الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع»[1].

وكان وليم تمبل (Templeو 1861–1944) رجل دين إنجليزي آخر انخرط في النشاط الاجتماعي. وفي السنوات الأخيرة من حياته كان رئيس أساقفة كانتيربيري وألّف كتابه «المسيحية والنظام الاجتماعي»، الكتاب الذي أوضح لاهوته الاجتماعي. وفي السنوات المبكرة (1908–1924) كان أول رئيس لرابطة تعليم العمال، وكان عضواً في حزب العمال.

2–10 –أمريكا:

ظهر اللاهوت الاجتماعي البروتستانتي في الولايات المتحدة في معظمه، وأصبح معروفاً بحركة الإنجيل الاجتماعي، لكن بينما كانت هذه الحركة بارزة في التحول الأمريكي للاهوت الليبرالي إلى الأسئلة الاجتماعية، ما كان أعضاؤها اللاهوتيون البروتستانت الوحيدين في هذه الفترة الذين طوروا لاهوتًا اجتماعيًا في منتصف عشرينات القرن العشرين. ويظهر كما لو أن علماء اللاهوت الليبراليين البروتستانت يمكن أن يقسموا، بين أولئك الذين كانوا يدعون إلى شكل من أشكال المثالية، و الذين يمكن تسميتهم «علماء اللاهوت الاجتماعي»[2]. بطبيعة الحال كان البعض ينتمي للاثنين معاً، وبعضهم لم يكن ينتمي للاثنين. كما نمت حركة الإنجيل الاجتماعي من تيارات مختلفة متنوعة في علم اللاهوت المسيحي في أواخر القرن التاسع عشر. وكانت هناك تأثيرات من أولئك الذين ركزوا على مملكة الله، وتحولات كل من الأفراد والمجتمع، وكان بعضهم مسيحيي اشتراكيي، ويمكن أن نجد بعض التأثيرات أيضاً من الليبرالية اللاهوتية، والنزعة التقوية، ومن تقليد العماد المتأخر (Ananaptist)[3].

بينما كانت المسيحية قد فهمت مبكراً على أنها تهتم بخلاص الفرد، فإن قادة حركة الإنجيل الاجتماعي تحدّثوا عن خلاص المجتمع. وافترضوا أنه ما إن يصبح الأفراد مسيحيين طيبين، فإن المجتمع سيكون بطبيعة الحال مجتمعاً صالحاً. وظن

---

(1) .http: / /www /spartacus.schoolnet.co.uk /REholland.htm

(2) دورين (Dorrien 12 – 13) (2003).

(3) سمكر (Smuckerو1994).



دعاة الإنجيل الاجتماعي أن المسيحيين ملزمون مباشرة أن يتعاملوا مع المشاكل الاجتماعية على أساس إيمانهم.

أن الموضوعات التي أثارها دعاة حركة الإنجيل الاجتماعي، تعاطى معها العديد ممن سعى لتشكيل تعاليم مسيحية اجتماعية، وكان يجمع الكتاب حول التعاليم الاجتماعية المسيحية في آرائهم لحركة الإنجيل الاجتماعي، فعلى سبيل المثال: رينهولد نيبور انتقد بشكل صريح «الإنجيل الاجتماعي» خلال ثلاثينات القرن العشرين، من داخل التقليد البروتستانتي الإنجيلي، بوصفه تقليدًا «مثاليًا» بشكل مبالغ فيه[1].

وبغض النظر عما إذا كان المرء يتعاطف مع حركة الإنجيل الاجتماعي أم لا، لا يمكن إنكار أنها لعبت دوراً مهماً في إحداث وعي بحاجة معالجة علماء اللاهوت للقضايا الاجتماعية. وانقسمت الحركة عموماً إلى ثلاث فترات: الفترة التأسيسية، وثمانينات القرن التاسع عشر، وكانت الأفكار الأساسية قد أدخلت بهدف مناقشة الاشتراكيين الأوروبيين والمصلحين، وخلال تسعينات القرن التاسع عشر أصبحت الحركة قائمة مؤسسة وأكثر قبولاً لأفكار الاشتراكيين المسيحيين، ومن 1900 إلى 1915 ساندت الحركة الإصلاحات التقدمية، وأخذت مواقع قيادية في مذاهب دينية عديدة مختلفة (Rauschenbusch)[2].

ويمكن ملاحظة التعبير اللاهوتي الرئيسي لحركة الإنجيل الاجتماعي عند راوسينباخ (1917)، لكن أول حدوث «للاهوت الاجتماعي» نجده في كتاب عند هايد (Hyde و1895). لم يشر هايد لحركة الإنجيل الاجتماعي أو راوسوينباخ، إلا أن راوسوينباخ، عبر عن امتنانه بعمل هايدن، بوصفه احد الكتب اللاهوتية الحديثة، التي تأخذ في اعتبارها القضايا الاجتماعية، ويؤخذ هذا على أنه نتاج اهتمام بمثل هذه القضايا التي تضيء حركة الإنجيل الاجتماعي[3].

2-10-1 وليم دويت هايد:

رسم وليم دويت هايد (1858-1917) في سلك رجال الدين في الكنيسة الكنوجريتنال (Congregational) عام 1883، وأصبح قسيساً في مدينة نورك بنيو جيرسي عام 1850-1883 بعدها أصبح رئيس كلية بودوان (Bowdoin)، وكان رئيس قسم الفلسفة العقلية والأخلاقية. ويُقسم كتاب هايد «ملخص اللاهوت الاجتماعي»

(1) ويربهوفسكي (2005) (Werpehowski 206).
(2) كلوينبرج (1986) (Kloppenberg 207).
(3) راوسينباخ (1917) 30.



إلى ثلاثة أقسام: لاهوتي، وإنثروبولوجي، وسوسيولوجي. وكل قسم من هذه الأقسام الثلاثة مقسم إلى ثلاث موضوعات. في الجزء الأول يقدّم لاهوتًا تثليثيًا. وفي الجزء الثاني عالجت فيه الفصول الخطيئة، والحكم، والخلاص، والحياة الدينية، إحياءها ونموها، والجزء السوسيولوجي الثالث يتكوّن من فصول حول الكنيسة، وتوبة العالم، ومملكة الله. ويشرح هايد أن وظيفة الكنيسة هي إعداد وتدريب أعضائها لمجيء مملكة الله. وهذا يتطلّب من الكنيسة أن تطمح وتتوجه للخدمة الاجتماعية. وكانت الكنيسة البدائية داخلة بشكل مباشر في هذا النوع من العمل، بينما الكنيسة اليوم تشجّع مؤسسات للقيام بمهام رعاية المريض وإدارة شؤون الفقير وما شابه. وبغض النظر عما إذا كانت الخدمات الاجتماعية تمأسست أم لا، فإن مسؤولية الكنيسة تنمية وترقية خدمات الروح. ولا يطرح هايد هذا الأمر بالتفصيل، لكنه يذهب لمناقشة قداس الكنيسة، وواجبات القسيس، والفرق الدينية المختلفة التي سيطرت على المسيحية الأمريكية في نهاية القرن التاسع عشر، وينتهي بدعوة لوحدة مسيحية. وفي الفصل الثامن المعنون «المتعة والخدمة: توبة العالم» يدّعي هايد أن الكنيسة تقدم الشكل المفروض على الأشياء السياسية والاقتصادية والأسرية والحياة الاجتماعية. وهو يشجب الزهد المبالغ فيه، ويؤكد أهمية التعلّم والتدريب في الصناعة. اذ يكتب: «الأنجلة بدون مبادئ التعليم والانضباط في الصناعة البسيطة والحياة الصحية والمتعة العامة هي من دون فائدة، مثل بذر البذار في أرض لا يمكن حرثها. وهنا وهناك بذرة واحدة قد يصبح لها جذر وتنمو، لكن الحصاد سيكون غير ذي بال مقارنة بالحصاد المجني على أساس منهج عميق وعقلاني. ولن ننجح قط في إلغاء علب الليل وغرف القمار وغيرها، حتى نقدّم طرقًا أخرى للراحة والترفيه والصحبة الخيرة التي سيرتادها العديد من الناس ولا يجدون الآن بدائل غيرها»[1].

ويصف هايد توبة العالم «كعملية تدريجية تبدأ مع ولادة المسيح، واستمرت مع روح الخدمة التي هي في الأساس إنجيل المسيح، ومبدأ المملكة التي جاء لتأسيسها»[2]. وينتهي الفصل بملاحظة بغيضة نوعاً ما، لكنها ملاحظة اعتيادية في عصرها. ويتحدّث هايد عن «تبريكات الحرية والنور والقانون والحب الذي يحمله في النهاية قطار الحضارة المسيحية، وإن كان لسوء الحظ لا يرسل هذه القوى لتعزيز الحماية»[3]. ويستمر في تخمينات حول «العمل الشاق» الاختيار الطبيعي «للأعراق الدنيا» وينتهي

---

(1) هايد (1895) 219-220.

(2) هايد (1895) 230.

(3) هايد (1895) 231.



بالقول: «في كل الأحوال واجبنا هو تقديم أفضل ما لدينا لهذه الأعراق، مادياً وعقلياً واجتماعياً وروحياً، وبعدها إذا استطاعوا تحمل النور فإننا نكون قد منحناهم أعظم التبريكات، وإذا لم يستطيعوا تحمّل النور، يجب أن نقبل إلغاءهم واستبعادهم، كما نفعل مع الفرد الذي لا يمكن إصلاحه، وكحالة غير سعيدة لكنها مرحلة ضرورية في تقدّم البشرية وتوبة وخلاص العالم»[1]. ويتوقف هايد عن أي دعوة للإبادة، لكن رأيه في التطور الاجتماعي يقدم عذراً مناسباً لاجتثاث أو إزالة الشعوب الأمريكية الأصيلة الذي كان قائماً خلال القرن التاسع عشر. وللمرء أن يتعجّب، وماذا كان بالإمكان أن يكون الجواب، لو أنه أخبر بأن عرقه ينبغي أن يقدّم له أفضل ما في الحضارة الأخرى، وإذا ما كانت غير قادرة على تحمل النور، هل يُقضى عليها!

والفصل الأخير من الكتاب بعنوان «تجريدات وتراكمات: تنظيم مملكة الله» يرى هايد أن المشكلة المركزية للدين هي مشكلة الوحدة. قد تنجز الوحدة عن طريق القضاء على كل الفروق، ولكن بفعل ذلك، يلاحظ هايد أنها تهزم نفسها. فالوحدة الاجتماعية يمكن أن تنجز فقط لو كانت الفروق تسمح بالبقاء، لكنها تُجعل متناغمة متسقة. وهو يشجب الاشتراكية باعتبارها تجريدا فشل في الاعتراف بحيوية الفروق البشرية، وهو زهدي بدرجة مبالغة. ويقابله في هذا الأمر بمحاولة توحيد الحياة بالتراكم الذي يشجبه، باعتباره يقود إلى مذهب المتعة. ويرى هذا التوجه ممثلاً في النزعة النفعية، وفي السياسات الليبرالية الاقتصادية. ويعتقد هايد أن الاتجاه نحو التراكم في أولئك الذين حوّلوا الكنيسة إلى ورشة بدلاً من قلعة للتركيز على الخدمة العامة. وأن محاولة حل المشكلة الاجتماعية بمنهج التراكم، يقود إلى مساعدة غير تمييزية ومشوشة للأفراد كما هم أفراد، ويسعى إلى إغاثة الفقر بغض النظر عن أسبابه. ويحاول أن يجد عملًا للكسلان، بغض النظر عن الطلب على المنتج، ويهدف لإزالة المعاناة دون التوقف للسؤال عَمَّ إذا كانت المعاناة مفيدة وعقابًا منضبطا أم أنها عرضية وسوء حظ لا يمكن تجنبها. ويحاول أن يجعل العدد الأكبر من الأفراد في حالة جيدة، دون الأخذ في الاعتبار حال المجتمع الذي ينتمون إليه، وبالتالي في تأمين العلاجات، فإن هذه الطريقة ستضاعف المرض»[2].

و بعد رفض طرق ومناهج التجريد والتراكم كمنهج للتنظيم. وبعد الإلماح لمذهب هيجل العضوي، يخبرنا هايد أن الوحدة الاجتماعية يمكن تحقيقها عن طريق سياسة ليبرالية، ترفض كلاً من الاشتراكية والرأسمالية المتوحشة غير المنضبطة، فالوحدة في

(1) هايد (1895) 231-232.

(2) هايد (1895) 244-245.



الحياة الدينية يمكن تحقيقها عن طريق التجنب المبالغ في النزعة الزهدية والخدمة الاجتماعية، والتعبير عن الإيمان أو العقيدة عن طريق قيام المرء بواجباته المعيارية، والنتيجة هي إحساس برجوازي كامل بالتقوى. يكتب هايد: «لا تكمن مملكة الله في مجال بعيد قصي، يمكن الوصول إليه فقط في حالة أخرى من الوجود، ويمكن توقّعه فقط بالمناهج التجريدية لنزعة الزهد والرؤى اليوتوبية والأخروية. ولم تعد تتكون من تراكم أعمى لا معنى له من نشاطات ممتعة أو إغاثية أو دينية. فمملكة الله موجودة هنا والآن، وهي مصنوعة من مثل مواد الحياة الإنسانية. وهي منسقة ومرتبطة بالشهوات، والنبضات، والعواطف، والمصالح، والرغبات، والتطلعات التي للإنسان. فالبيوت السعيدة، والمدارس البهيجة، والعمل المخلص، والتجارة النزيهة، والطعام الجماعي، والمساكن الصحية، والحدائق الجميلة، والحكومة الرشيدة الصالحة، والمواطنة المهتمة بالصالح العام، والكرامة الرسمية، والكتب الجيدة، والمكتبات العامة، والصور الجميلة، والاتصالات الاجتماعية الراقية، والحياة النشطة خارج المنازل، والترويح المتعدد، كل هذه عبارة عن عناصر إيجابية أساسية لتحقيق مملكة الله. وفي الجانب السلبي، دفاع ضد القوى التي هي دائماً ما تسعى لتأجيل وهزيمة مجيء هذه المملكة. يجب أن يكون هناك العديد من الجمعيات الخيرية، والإصلاحات، والمشافي، والملاجئ، والسجون، والبوليس، والمحاكم، والجيوش، فهي ضرورية لرعاية سيئي الحظ والمرضى، وذلك للحماية من الشر والعبث، وعدم الالتزام بالقانون، من أولئك الذين يرفضون في سلوكهم وصفاتهم دخول المملكة ويطيعون قانونها في الحب. وكل أولئك الذين يسعون بإخلاص أن يُخضعوا رغباتهم الشخصية الخالصة ومتعهم الخاصة للمصلحة العامة، وللمتع الأنبل التي تجيء من وعي بالمساهمة في رفاهية المجتمع برمته هم أفراد وأعضاء هذه المملكة»[1].

قد يغتفر ذكر هذا الاقتباس الطويل، نظراً لأنه يقدم عبارة دقيقة للاهوت الاجتماعي الذي كان هدف كتاب هايد برمته. وعمل هايد ليس مهمّا، بسبب التأثير الذي أحدثه في علماء اللاهوت الذين جاؤوا بعده فحسب؛ ولكن لأنه يشكل تمثيلاً لروح عصره، ولأنه واحد من أوائل المحاولات العلنية لتشكيل لاهوت اجتماعي.

2-10-2 ريتشارد تي. إيلي (Ely):

شجب ريتشارد إيلي (1854-1943) مثل هايد كلاً من الاشتراكية والرأسمالية،

(1) هايد (1895) 254-255.



وجادل أيضاً بقوة ضد الداروينية الاجتماعية[1]. ولم يكن إيلي عالم لاهوت محترف، وإن كان عالم اقتصاد، وقائدا لحركة تقدمية تدعو لتشريع حالات المصانع، والتعليم الإجباري، وعمل الأطفال، والاتحادات العمالية. وكان داعية قويًا لرابطة الاقتصاد الأمريكية التي أسست عام 1885، وعمل كرئيس لهذه الرابطة عام 1900–1901، وكان ليتون وليمز (Williams و1854–1935) عضوًا مؤسسًا آخر لهذه الرابطة، وكان قسيسا معمدانيا، وأسس مع راوسينباخ «أخوية المملكة»، وهي منظمة أسست عام 1892 للدعوة للإنجيل الاجتماعي. وكان لويلي تأثير عظيم على والتر راوسينباخ، وأقام موعظة للجماهير في كنيسة برسبتريان (Presbyterian) في فريدونيا بنيويورك، وسعها لاحقاً في شكل عنوان لمقالة في كتابه المعنون «الجوانب الاجتماعية للمسيحية ومقالات أخرى» (1889). وكانت رسالته: أن الظروف الاجتماعية للعمال لا يمكن احتمالها، ونموذج المسيح الذي وعظ الفقراء يقدم شهادة على أن مثل هذه الظروف يجب أن تزال عن المجتمع المسيحي.يقول: «أخذ هذا الأمر أطروحتي وهو أن تهتم المسيحية بشكل أساسي بهذا العالم. ورسالة المسيحية أن تحقق هنا مملكة المتقين، وتغيث من الشر، وتصلح كل علاقتنا الاجتماعية»[2]. إنه بالتأكيد عمل ديني أن نصدر قوانين جيدة، من مثل إقامة المواعظ، ومثل العمل المقدس، ليقود إلى إقامة حرب صليبية ضد الشرور والذنوب والأمراض، في الأحياء العشوائية الفقيرة، في المدن، والعمل على إزالة البيوت المهدّمة في المدن الأمريكية، ومن قبل إرسال الحملات التنصيرية إلى الكفار، وحتى زراعة البطاطس، وزراعة القمح، ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار، ويجب أن تعتبر أمورًا حقيقية من طرف المسيحيين، باعتبارها أعمالًا دينية. وكل المشرعين والحكام وحكام الولايات ينبغي أن يكونوا قسساً في كنيسة الله، كما يفعل أي مطران أو رئيس للمطارنة[3].

ويشجب إيلي أنانية المسيحيين الذين يتظاهرون بالتقوى، لكنهم يفشلون في مسؤولياتهم الاجتماعية، وينصح أنه ينبغي أن تسعى الكنيسة بنشاط لإصلاح الأمور التالية:

1 – عمل الأطفال.

2 – عمل المرأة في ظل ظروف مضرة بالأسرة.

---

(1) دورين (2003) 84.

(2) والدي إيلي كان من الكنيسة البريسبيترية إلا أنه انضم إلى الكنيسة الإبستيكولية.

(3) إيلي (1889) 63.



3 – العمل أيام الآحاد.
4 – إقامة ملاعب وخدمات ترفيهية عامة.
5- إبعاد الأطفال عن الوالدين الذين لم يعودوا قادرين على القيام بواجبات الوالدية لأطفالهم.
6 – محاربة فساد المشرعين والموظفين الآخرين.
7 – جعل يوم السبت نصف إجازة.
8 – توزيع أكثر عدالة للثروة.
9 – معارضة النزعة القومية المبالغ فيها والتي تعمي المجتمع عن عيوبه.

وينهي إيلي مقالته بملخص سريع: «... دعوني أكرر فكرتي بعبارتين: أولاً، العالم كموضوع للخلاص والتوبة. وثانياً، عليك أن تفعل على الأرض كما تفعل في الآخرة»[1].

2-10-3 واشنطن جلادن (Gladden):

كان واشنطن جلادن (1836-1918) مثل هايد قسيسًا مرسمًا في الكنيسة الكونجرسية (Congregationalist)، ومثل إيلي كان نشطا في الحركة التقدمية، ودعوته للإنجيل الاجتماعي نجدها مؤسسة في العديد من آثاره (حوالي أربعين مؤلفًا) تشمل كتاباً بعنوان «الخلاص الاجتماعي» صادر عام (1902)، وهو كتاب عبارة عن مجموعة مكونة من سبع مقالات، قدمت في شكل محاضرات أمام طلاب المدرسة الدينية في جامعة ييل، وتتضمن:

1 – الدين والسؤال الاجتماعي.
2 – رعاية الفقراء.
3 – الدولة والبطالة.
4 – إخوتنا الذين في الأسر.
5 – الشرور الاجتماعية.
6 – التعليم العام.
7 – خلاص وتوبة المدينة.

وقام جلادن، في المقالة الأولى من هذه المقالات، بدراسة السؤال عن العلاقة بين الكنيسة و«السؤال الاجتماعي». ورغم أن أهم هذه الأسئلة هي مسألة أجور العمال

---

(1) إيلي (1889) 73.



الصناعيين، نظراً لأن جلادن كرّس كتاباً آخر لهذه القضية، فإنه انتقل هنا للأخذ في الاعتبار بشكل عام السؤال الاجتماعي. ويلاحظ جلادن أن البروتستانتية التقليدية قد افترضت أنه إن كان الأفراد مخلصين فإن المجتمع سيعتني بنفسه. وفضح جلادن هذا الأمر بوصفه أكذوبة، وطالب بالعناية في معاملة الشرور الاجتماعية بشكل منظم، باعتبارها واجبًا مسيحيًا. وتتطلب المسيحية الفعل بشكل متّسق مع الآخرين. وأمر المسيح حب المرء جاره يجب أن توضع موضع التطبيق، ليس فقط في المنزل والكنيسة، ولكن أيضاً في الصناعة والتجارة والسياسة[1]. نظراً لأن واجب الكنيسة ليس فقط رعاية أرواح الأفراد، ولكن رعاية المجتمع أيضاً. ويرى جلادن أن قسس الكنيسة يجب أن يصبحوا على علم ودراية بدستور المجتمع وعلاقاته الطبيعية بالأفراد، كما يتوجب عليهم معرفتهم كأرواح ونوازع[2]، ويتوجب عليهم دراسة ما كتبه علماء الاقتصاد والاجتماع الرواد[3].

ويأخذ جلادن في الاعتبار اعتراضًا مهمًا للإنجيل الاجتماعي يتلخص في انه: إذا كانت المسيحية قصد منها أن تهتم بإلغاء الرق، وتخفيف آلام الفقر، لماذا لم ينصح المسيح نفسه مريديه أن يعملوا من أجل هذه الأهداف؟ الجواب الذي قدّمه جلادن هو أن رسالة المسيحية برمتها قُدِّر لها أن تحطم الرق والفقر، ولكن الذين خاطبهم المسيح لم يكونوا يتمتّعون بحرية سياسية، أو بحق تقرير مصيرهم، وإنما كانوا رعايا وليسوا مواطنين في الإمبراطورية الرومانية. ولو كان المسيح يعيش في ديمقراطية حديثة فإنه بالتأكيد سيكون داعية لإصلاحات اجتماعية.

وجواب جلادن على هذا الاعتراض ينبغي أن يكون موضع اهتمام المسلمين، لأنه بشكل أساسي يقدم المسلمون الجواب نفسه، عندما يسألون لماذا محمد كان سياسياً بينما كان المسيح غير سياسي؟ وجوابنا هو أن المسيح لم ينظم مجتمعه بالطريقة التي نظم بها محمد مجتمعه، ليس لأن الرسالة التي جاء بها كانت ملغية ومعارضة لرسالة النبي الأخير، ولكن أيضاً لأن الظروف اختلفت. وإذا كان يجب الاعتراض على المسلمين في هذه الإجابة، بأنها عبارة عن استراتيجية مرتجلة عابرة، من أجل أن توفق بين تعاليم المسيح والإسلام، ينبغي علينا أن نجيب بأنه حتى العديد من المسيحيين من أمثال جلادن كانوا قادرين على رؤية أنه كانت ظروف حياة المسيح هي التي منعت من الدعوة السياسية المفتوحة، وليست الرسالة التي جاء بها.

---

(1) هذا رقم بشكل خاطئ عند إيلي (1889) 76.

(2) إيلي (1889) 81.

(3) جلادن (1902) 10.



4-10-2 والتر راوسينباخ:

إن مسحاً كالذي نقدمه لن يكون كاملاً بدون مراجعة الأعمال الرئيسة لوالتر راوسينباخ (1861-1918). وهو قس معمداني من روشستر بنيويورك، جئنا على ذكره، وكان قد أسس بالاشتراك مع ليجتون وليامز «أخوية المملكة» عام 1892 للدعوة للإنجيل الاجتماعي[1]. ونشر راوسينباخ عددا من الأعمال المؤثرة، التي وصفت وحللت السؤال الاجتماعي، ومسؤوليات الكنيسة الاجتماعية، من أمثال كتبه: المسيحية والأزمة الاجتماعية (1907)، ومسحنة النظام الاجتماعي (1912) ولاهوت الإنجيل الاجتماعي (1917).

خدم راوسينباخ من عام 1886 إلى 1897 كقس لكنيسة معمدانية ألمانية في نيويورك في الحي الغربي، قريباً من الحي العشوائي الفقير، الذي كان يسمى «مطبخ جهنم». وليس بعيداً عن كنيسة راوسينباخ كانت هناك كنيسة معمدانية أخرى يعمل فيها ليجتون وليامز قسيساً، وبالإضافة إلى «أخوية المملكة» نشر القسان جريدة أسبوعية بعنوان: «من أجل الحق» ودَعَوَا للإنجيل الاجتماعي[2].

بيع من كتابه «المسيحية والأزمة الاجتماعية» (1907) خمسون ألف نسخة في خمس سنوات. ودعا راوسينباخ إلى الاشتراكية في كتابه هذا وساعدت شعبيته لإضفاء الشرعية على البروتستانتية الاشتراكية الليبرالية عموماً. وكان راوسينباخ يحمّل الكنيسة مسؤولية الإجابة على الأزمة الاجتماعية، بسبب قوتها المؤسسية والروحية. ونظراً لأن الكنيسة تستطيع أن تحدّث تغييراً، فإنه يتوجب عليها أن تقوم بذلك بطريقة تحافظ فيها على المبادئ المسيحية. والفصول الأولى من الكتاب عبارة عن مسح تاريخي. راجَعَ راوسينباخ التاريخ الديني من الأنبياء العبرانيين في الكنيسة المسيحية البدائية «حتى يؤكد ما كان يشكّل الهدف الأصلي والأساسي للحركة المسيحية العظيمة في التاريخ»[3]. واختتم راوسينباخ أن هذا الهدف كان يتمثل في «تحويل المجتمع الإنساني إلى مملكة الله، من خلال إعادة إحياء كل العلاقات الإنسانية، وإعادة تكوينها بحسب مشيئة الله»[4]. في الفصل الرابع، أخذ راوسينباخ في الاعتبار لماذا فشلت الكنيسة في رسالتها. ويلخّص الفصل التالي ما كان آنذاك يشكّل الأزمة الاجتماعية المعاصرة،

---

(1) جلادن (1902) 15.

(2) جلادن (1902) 23.

(3) راوسينباخ هو أيضاً جد من ناحية الأم للفيلسوف ريتشارد رورتي، انظر برنشتاين (2007).

(4) دورين (2003) 86.



وتبعه فصل يدعو ويحض الكنيسة أن تكافح من أجل التغيير الاجتماعي، وتلاها الفصل النهائي باقتراحات حول إسهامات النضال المتوقع من الكنيسة. ويستخدم راوسينباخ مصطلح «الشيوعية» للتعبير عن الاشتراكية البدائية للكنيسة المبكرة، وتكيفها مع ظروف العصر الحديث في شكل اشتراكية ديمقراطية، بدلاً من الشيوعية الإلحادية التي اتخذها البلاشفة، يكتب: «أحد أعظم وأجل الخدمات التي يمكن أن تقدمها المسيحية للإنسانية في التحول الحاضر سيكون مساعدة تلك القوى الاجتماعية التي تزيد من انتشار الشيوعية»[1].

واستمر كتاب (مسحنة النظام الاجتماعي) في الدعوة لاشتراكية ديمقراطية، ولكنه احتوى أيضاً جدلاً ضد أي نزعة نسوية تأخذ المرأة خارج المنزل، أو تهاجم مثالية أسرة الطبقة الوسطى. ولام راوسينباخ الرأسمالية على تحطيم الأسرة، وتجاهل الآراء ضد مؤسسة الاشتراكية النسوية. ورأى الاشتراكية المسيحية بوصفها المدافع عن مساواة المرأة الداعمة للأسرة التقليدية، باعتبارها مفتاح المجتمع الصحي[2]. وهذه الآراء يشاطره فيها العديد من أعضاء حركة الإنجيل الاجتماعي.

وراوسينباخ من أصل ألماني، درس في ألمانيا وله أقارب هناك، ومع اقتراب الحرب العالمية الأولى، تحدّث ضد النزعة العسكرية، وإن لم يكن ذا توجه سلمي مطلق. وعندما جاءت الحرب، تحدّث راوسينباخ ضدها، وفشله في دعم الحرب ضد ألمانيا أدى إلى معارضة شديدة ضده، كلفته خسارة العديد من الأصدقاء والداعمين السابقين[3]. نشر كتابه (لاهوت الإنجيل الاجتماعي) بعد نشر كتابه (المسيحية والأزمة الاجتماعية) بعشر سنوات، وهو يتكوّن من تسعة عشر فصلاً. يلخص راوسينباخ مشروعه منذ البداية في الفصل الأول: «لدينا إنجيل اجتماعي، ونحتاج للاهوت منظم واسع بدرجة كافية لمطابقته، وحيوي بحيث يتمكن من مناصرته ودعمه. هذا هو الافتراض الأساسي لهذا الكتاب، والفصول الثلاثة الأولى توضح كيف أن عملية إعادة تكيف وتوسّع اللاهوت، بحيث ستقدم أساسًا فكريًا مناسبًا للإنجيل الاجتماعي تعد مسألة ضرورية وممكنة ومرغوبة ومشروعة. وبقية الكتاب يقدم اقتراحات محدّدة حول كيف أن الأقسام الأكثر أهمية للاهوت المعتقدي قد تتوسّع ويعاد تكيّفها، لتسمح بتلخيص المعتقدات الدينية

---

(1) راوسينباخ (1907) xiii.
(2) راوسينباخ (1907) xiii.
(3) راوسينباخ (1907) 398.



في «الإنجيل الاجتماعي»[1]. ويدعو راوسينباخ في هذا الكتاب لتوسيع مدى الإنجيل الاجتماعي، إذ ينبعي ألا يعالج فقط مشاكل الفقر والفروق الطبقية، وإنما يعالج أيضاً مشاكل النزعة العسكرية والحرب والقومية[2].

و انتقد كتاب راوسينباخ السابق علماء لاهوت آخرين، على أساس أنه لم يعط كبير اهتمام لمشكلة الخطيئة، لذا فإنه يستدرك في هذا الكتاب ما أهمله. ويقبل راوسينباخ الاعتقاد المسيحي التقليدي للخطيئة الأصلية، لكنه يرى أنها ليست وراثية، وإنما تنتقل أيضاً عبر التقليد الاجتماعي والمؤسسات الاجتماعية[3].

يرى راوسينباخ أن الإنجيل الاجتماعي لا يهتم فقط بكيف يرتبط الأشرار ببعضهم البعض في المجتمع، ولكن يدعو أيضاً إلى إعادة تشكل مفهوم الألوهية. فلقد فهم الله كديكتاتور أو ملك. وعن طريق معتقد التقمص، أصبح يفهم الله كما لو كان بشراً. وتتطلب الديمقراطية أن يكون عمل المسيح مفهوماً على أنه الخطوة الأولى نحو جعل الله ذي طبيعة إنسانية، يكون فيها اعتبار الله «معصوما في الإنسانية»[4]. ويعيد راوسينباخ تفسير عقيدة التقمص، فيعود إلى إحياء الاعتقاد القديم حول وجود طبيعتين للمسيح، فبحسب هذا الاعتقاد المسيح إله في لحظة فهمه الإعجازي. وبدلاً من ذلك يأخذ راوسينباخ في الاعتبار ألوهية المسيح على أنها تكمن في شخصيته، وفي «إخضاعه لذاته داخل سياق إرادته الخاصة وشخصيته»[5].

وعانى راوسينباخ في سنواته الأخيرة من الصمم، ومن هجمات الأصوليين المسيحيين، الذين رفضوا لاهوته واشتراكيته ومعارضته للحرب، وتوفي بعد شهور قليلة قبل نهاية الحرب، وبعد الحرب لم يكن هناك اهتمام كبير كما كان برسالة الإنجيل الاجتماعي.

2-10-5 تأثير الإنجيل الاجتماعي:

وصف أتباع الكنيسة البرسبيترية الأمريكيون أهداف الإنجيل الاجتماعي عام 1910 بإعلان ما يلي: «غايات الكنيسة العظيمة هي إعلان الإنجيل لخلاص البشرية، وتقديم المأوى والغذاء والإشباع الروحي لأبناء الله، وصيانة العبادة الإلهية والحفاظ عليها،

(1) انظر دورين (2003) 96.
(2) انظر دورين (2003) 118، 124.
(3) راوسينباخ (1917) 1.
(4) راوسينباخ (1917) 26، 107، 141، 161، 686، 223، 255.
(5) راوسينباخ (1917) 61؛ دورين (2003) 122.



وحفظ الحقيقة، وترويج الصلاح الاجتماعي، وعرض مملكة السماء للعالم»[1].

والنقاط التي علينا ملاحظتها هنا هي:

(1) خلاص البشرية وليس فقط الأفراد.

(2) الصلاح الاجتماعي هو هدف الكنيسة.

(3) مملكة السماء ينبغي أن تعرض بدلاً من انتظارها أن تؤسس إلى ما بعد عودة المسيح.

ويمكننا أن نجد عبارة أوضح عن المثاليات الاجتماعية الموجودة في العقيدة الاجتماعية الميثودية التي تمت صياغتها عام 1908: «تلتزم الكنيسة الميثودية الإبيسكوبالية (Methodist Episcopal) بما يلي: حقوق متساوية وعدالة كاملة لكل البشر في كل حالات الحياة. تلتزم بمبادئ الترضية والتحكيم العادل في المنازعات الصناعية، وتلتزم بحماية العمال من الآلات الخطرة والأمراض المهنية والإصابات والوفيات، وتلتزم بإلغاء عمل الأطفال. وبالنسبة لمثل هذا التقنين لظروف عمل المرأة أن يكون آمنا للصحة الجسدية والأخلاقية للمجتمع المحلي. وتلتزم قمع «الأنظمة المتعبة». وتلتزم بالتقليص التدريجي والمعقول لساعات العمل إلى أدنى نقطة ممكنة عملياً مع إيجاد العمل للجميع، وإيجاد درجة من الترفيه للجميع، يعد شرطًا لنوعية حياة إنسانية عالية. وتلتزم بالتحرير من العمل ليوم واحد في كل أسبوع. وتلتزم بمرتب يمكّن من العيش في كل الصناعات. وتلتزم بتقديم أعلى مرتب يمكن أن تقدمه كل صناعة، كما تلتزم بالاعتراف بالقاعدة الذهبية وبعقل المسيح، بوصفها قانونًا أعلى للمجتمع، وعلاجًا مؤكدًا لكل الأمراض الاجتماعية[2].

3- الخاتمة:

ما نجده في هذه المراجعة لنشأة وتطور اللاهوت البروتستانتي الاجتماعي في القرن التاسع عشر، هو أن البروتستانت سعوا بشكل مستمر، وإن لم يكن متسقا، إلى مقاربة المشاكل الاجتماعية التي واجهتهم، عن طريق أخذهم لها في الاعتبار في ضوء التعاليم الدينية. والظروف التي ثارت مع عملية التصنيع، إضافة إلى مشاكل اجتماعية خرجت من حضن زيادة التجارة في الفترة الاستعمارية، والتي قادت إلى قيام ثورات في أمريكا وفرنسا. وكانت الثروة والقوة متركزة في أيدي الطبقات التجارية

---

(1) راوسينباخ (1917) 179؛ وأيضاً 264 دورين (2003) 123.

(2) راوسينباخ (1917) 150.



والأرستقراطية بينما عانت بقية البشرية. والنزعة الجمهورية التي قدّمت الوقود الفكري للثورات الأمريكية والفرنسية، وكذلك الثورات التي فشلت في عام 1848 أصبحت خليطًا راديكاليًا، مع ظهور أشكال صاعدة من الاشتراكية شملت أشكالًا مبكرة من لاهوت الاشتراكية المسيحية. وبالذات، سعى المسيحيون لفهم ما إذا كانت تعاليم الكتاب المقدس والكنيسة يمكن أن تبرر قبول الاشتراكية أم لا، وإذا كانت تقبل أي حل للمشاكل الاجتماعية الراهنة يمكن أن تلهب التقليد الديني. وإذا كانت النزعة الجمهورية أو الاشتراكية يمكن مصادقتها، فإنه يتوجب أن تأخذ أشكالا تتجنب النزعة الألوهية (Deism) للجمهوريين الراديكاليين، وإلحاد ماركس وبوكانين. ولم يكن هناك إجماع حول كيف يمكن إدارة ذلك. فلقد تراوحت الحلول البروتستانتية للمشاكل الاجتماعية من الدعوة إلى أعمال خيرية، إلى دعم الاشتراكية، بل وحتى الثورة. حينما واجهت تهديدات هذه النزعة الجمهورية والاشتراكية، سعت النخب المحافظة لمناهضتها وحصلت على دعم الكنائس، ولم يكن هذا الدعم ينعكس في العمل اللاهوتي في ذلك الوقت، فعلى سبيل المثال لم يكن هناك دعم لاهوتي لامتيازات الجنكر في وقت فيبر، على الرغم من انه عملياً تحالفت في الغالب الكنائس نفسها مع الأرستقراطية فيما يتعلّق بالقضايا الاجتماعية والسياسية.

هذه المراجعة حول ظهور اللاهوت الاجتماعي البروتستانتي تعاني من العديد من النواقص الرئيسة:

أولاً: أنها انتقائية بشكل عالٍ. فقد سعيت إلى إلقاء الضوء على كتاب كانوا مؤثرين وممثلين و عدد مهم من الكتب التي لها علاقة باللاهوت الاجتماعي، لكن يجب أن أعترف أن نقص خبرتي في هذا المجال يقدم سبباً للشك في مدى قدرتي على تحقيق هذا الهدف.

ثانياً: كانت عملية الانتقائية متقطعة. وللحصول على مراجعة عامة لظهور وتطوّر اللاهوت الاجتماعي الذي قام في القرن التاسع عشر، كان ينبغي الأخذ في الاعتبار مؤلفين كثرًا. وعلى الأساس الأغنى، ربما كان من الممكن تقديم مخطط تصنيفي.

ثالثاً: لكي نفهم اللاهوت الاجتماعي البروتستانتي، ينبغي أن نقارنه مع التعاليم الاجتماعية للكنيسة الكاثوليكية الرومانية. نأمل أن نقدم دراسة أخرى منفصلة لتجاوز هذا الخلل.

رابعاً: كل من علماء اللاهوت والكتاب التي جئنا على ذكرهم هنا يمكن أيضاً أن يفهموا في سياق كتابات وظروف اجتماعية أثرت على تفكيرهم، لكن هنا وقعنا في مشكلة النكوص للفهم التاريخي.



التفكير بالله:
البحث عن الحقيقة القصوى[1]

ميشيل بيترسون وآخرون

ترجمة: زهراء طاهر

(1) ترجمة لفصل: Thinking About God: The Search for the Ultimate من كتاب:
Michael Peterson، et al. Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion. 5th ed. (NY: Oxford University Press، 2013)، pp 516-.



الدين قوة عظيمة في حياة البشر

- يدفن مجتمع الكرومانيون[1] Cro–Magnon صياداً مقتولاً في وضع جنيني، ويحيطونه بأدوات مفيدة: أسلحة، وقلائد ومعدات طبخ، كما لو أنه سيختبر حياة آخرى.
- يصلي أفراد قبيلة بدائية للروح العظمى في السماء لتنظر إليهم بعين العطف ولا تحجز عنهم المطر.
- في اليابان الحديثة، يتأمل أحد البوذيين الزن في الوحدة بين «الأنا» و«اللاأنا/ الآخر».
- خلال شهر رمضان المبارك، تصوم عائلة مغربية ملتزمة من الفجر حتى مغيب الشمس.
- في أحد الفصح، يحتفل مسيحيو العالم ببعث يسوع، وهو ما يقوم به المسيحيون منذ ألفي سنة.

كثيرة هي الدلائل على أن البشر كائنات متدينة أبداً. وقد أظهرت القبائل البدائية وتلك المنتمية إلى ما قبل التاريخ نزعاتها الدينية بممارسات روحانية وكذلك بالطوطم. منذ فجر الحضارة تطور عدد كبير من الأديان، كلٌ منها بالغ التعقيد. نجد في أكثر أديان العالم تقدماً على سبيل المثال مفاهيم شديدة التعقيد متعلّقة بالحقيقة القصوى Ultimate Reality: فبالنسبة لليهود تتمثّل هذه الحقيقة بيهوه، وللمسيحيين هو ثالوث الإله، وللمسلمين هو (الله)، وللهندوس هو الشيفا أو الشيفنا، وللبوذيين الثيرافادا هي النيرفانا. حتى أولئك الذين يبذلون جهداً كبيراً في إنكار الدين أمثال مادلين موراي أوهير وجمعية الملحدين الأمريكيين.

الملحدون الأمريكيون مجموعة معروفة في الوسط الثقافي العام، ومعروفة بشكل كبير لعملها غالباً في أروقة المحاكم باتجاه فهم صارم جداً لمسألة الفصل بين الكنيسة

---

(1) الكرومانيون اسم يُطلق على أول إنسان عصري من العصر الحجري الأوروبي القديم. (المترجمة)



والدولة في أمريكا[1]. وهناك أيضاً الجمعية الإنسانية الأمريكية American Humanist Association، والتي تروج لأجندا دنيوية تهدف إلى المصادقة على أعلى القيم الإنسانية، وتتبنّى رؤى لمستقبل سائرٍ إلى التطور في حين تنكر حقيقة الدين. استمرت هذه المنظمة في التعبير عن آرائها وكتبها المختلفة وتفسيرها. مدفوعين بالإلهام من كتيبهم Humanist Manifesto الصادر سنة 1933، أصدرت الرابطة نسخاً منقحة منه هي II وIII. أعد بول كيرتز (Paul Kurtz b. 1925)، وهو رائد في هذه الحركة، كتاباً مفصلاً يشرح فيه منظور هذه الحركة Humanist Manifesto: A Call for a New Planetary Humanism[2]2000.

الغريب أن هذه المجموعات التي ترفض كل أشكال الدين تشهد وعلى نحو خاص بتأثير الدين على الحياة البشرية.

تعريف الدين

ما هو الدين على وجه الدقة؟ إن بلوغ تعريف دقيق أمرٌ صعب جداً، وذلك لأن معظم التعريفات المقترحة تبدو ممكنة التفنيد بالدليل. يكتب سي بي تيبل C.P. Tiele قائلاً: «الدين، في الحقيقة، هو ذلك المزاج أو الإطار الذهني الصافي ذو الصفة التبجيلية والذي ندعوه التقوى». يقول أف أتش برادلي F.H. Bradley أن «الدين بالأحرى هو محاولة التعبير عن حقيقة الخير الكاملة من خلال كل جانب من جوانب وجودنا.» فيما يزعم جيمس مارتينو James Martineau أن: «الدين هو الاعتقاد بإله حي أبداً، أي الاعتقاد بوجود عقل وإرادة ربانية تحكم الكون وتمسك بزمام العلاقات الأخلاقية مع البشرية». من الواضح أن كلاً من هذه التعاريف يحدد صفة مختلفة: يؤكد تييل على موقف التقوى، ويربط برادلي الدين مع الخير، ويظهر مارتينو الاعتقاد في

---

(1) See the listing for this organization in Archie Bahm، ed.، Directory of American Philosophers 1996 – 1997، 18th ed. (Bowling Green، OH: Philosophy Documentation Center، 1996)، 186. For the general position of humanistic atheism، also see P. Kurtz، ed.، Humanist Manifestos I and II (Buffalo، NY: Prometheus Books، 1973). Kurtz، Humanist manifesto 2000: A Call for a New Planetary Humanism (Buffalo، NY: Prometheus Books، 2000).

(2) See، for example، the American Atheist magazine. See also Robert G. Ingersoll، Atheist Truth vs. Religion's Ghosts (1900: reprint ed.، Austin، TX: American Atheist Press، 1980).



وحدانية أخلاقية. تتطرق تعريفات أخرى إلى صفات أخرى مثل الممارسات الطقسية، والصلاة والاتصال بالآلهة وغيرها.

تهدينا الحكمة إلى أنه وبالرغم من هذا الاختلاف ولكيلا نتعامل مع أي صفة منفردة على أنها تعريف كوني: فالأديان أكثر تعقيداً من ذلك. على سبيل المثال، تبدو الديانات الشامانية[1] غير متضمنة لمشاعر تقوى أصيلة بقدر ما يبدو عليها أنها تروج لممارسات تبجيلية عقلانية أو نفعية. وعلى هذا النحو، فإن تعريف تيل يبدو ناقصاً. وعلى نحو مماثل، فإن الديانات التعددية (كديانات مصر القديمة واليونان) لا تُقر بإله واحد منفرد للكون. وبهذا فإن التعريف الذي قدّمه مارتينو يخفق في تغطية كل أنواع الديانات. ومن الناحية الواقعية، يمكن إيجاد الدلائل المفندة لمعظم تعاريف الدين.

إن تعريف الدين بعمومية شديدة أمر غير دقيق ويشوّه إلى حد بعيد التفاصيل الغنية والمعقّدة التي تزخر بها الأديان الفعلية. على سبيل المثال، فإن تعريفاً يربط الدين بالعبادة أو الاهتمام بما هو خارق للطبيعة أو رباني لهو تعريف ضيقٌ جداً. إن فكرة عوالم خارقة للطبيعة غير موجودة، على سبيل المثال في المدارس اللاإلهية البوذية، وتؤدي وظائف بطرق مختلفة جداً، لنقل في الطاوية والهندوسية. إن الاختلافات الكبيرة بين الأديان تجعل من إيجاد عامل مشترك أو الحديث عن «الدين» بشكل مجرد أمراً صعباً.

وعلى الجانب الآخر، فإن التركيز على دينٍ واحد معيَّن يعني تجاهل بعض الصفات الواسعة جداً أو الأبعاد التي يبدو أن جميع الأديان تتشاركها. يحدد نينيان سمارت (Ninian Smart 1927- 2001) سبعة أبعاد مشتركة بين جميع الأديان، ويعمد إليها كبديلٍ عن التعريف. أولاً، البعد العقائدي ويتضمّن المعتقدات المتفق عليها وربما تكون قليلة وغير منظمة أو ربما كثيرة وعلى درجة عالية من التنظيم وهي المتمحورة حول الحقيقة القصوى أو الحقيقة الإلهية وعلاقتها بالإنسانية. ولكل دين أيضاً بعدٌ ميثولوجي ينقل فهمه الخاص للقصي الديني Religious Ultimate إلى معتنقيه المخلصين وذلك في سياق القصص والأحاديث الرمزية. وأيضاً ترتبط أفعال أخلاقية معينة وتوجهات حياتية عامة بما يعنيه اعتناق وتتبع دينٍ مُعيّن: وهذا هو البعد الأخلاقي. كما ويتعلّق البعد الطقوسي بسلوكيات مفروضة، الخاص منها والعام، والتي يُعتقد أنها تعكس عبادة الآلهة أو العلاقة بالأقصى. ولكل دين بعدٌ تجريبي، سواء على صعيد الشخص أو الجماعة، والذي يُنظر إليه بوصفه مكوناً لما تكون عليه حياة

(1) أحد الأديان البدائية. (المترجمة)



وأفعال الشخص المؤمن؛ ويمكن أن تتراوح التجربة من الإدراك الرزين لوجود الله في الحياة العادية إلى الوعي الصوفي بالوحدة مع الحقيقة القصوى. أما البعد الاجتماعي فهو كيفية تنظيم الدين لجميع أشكال العلاقات الشخصية المتداخلة. والبعد المادي للدين هو كيف أن يبدو انعكاس الآلهة جميعاً أو ألوهية منفردة في العالم الطبيعي. يمكن التعبير عن هذا البعد ببساطة بكيفية تصور الألوهية (لنقل، كما يرتبط الإله اليوناني بوسيدون بالمحيط) أو كيف يصمّم مجتمع ديني الفن والهندسة ليخلق جواً عبادياً (مثل الكاتدرئيات المسيحية الضخمة في أوروبا).

بالرغم من الصعوبات التي تعترض تعريف وتطبيق كلمة «الدين»، إلا أننا بحاجة إلى تعريف فاعل ومبدئي. ولهذا الغرض، فإننا نفترض أن الدين يتكوّن من مجموعة من المعتقدات والأفعال والتجارب، الفردية والجمعية، منظمة حول مفهوم عن الحقيقة القصوى يُلهم أو يتطلب الالتزام أو العبادة أو توجهاً حياتياً مركزاً. هذه الحقيقة القصوى يمكن أن تُفهم على أنها وحدةٌ أو تعددية، شخصية أو غير شخصية، ربانية أو غير ربانية، تختلف من دين لآخر. إلا أنه يبدو أن كل ظاهرة ثقافية ندعوها بالدين تتلاءم مع هذا التعريف. تتنوّع الأفعال المفروضة ما بين ممارسات طقوسية والتزام بالحياة الأخلاقية؛ أما المشاعر المرغوبة فإنها تتنوّع ما بين مشاعر التقوى والتواضع إلى إحساس بالتفاؤل بالحياة والكون.

وكما يوحي عنوان هذا النص، فإن دراستنا لفلسفة الدين متجهة نحو العقائد، وبالتحديد العقائد الدينية. ولكن كيف ينبغي لنا التفكير في هذا الموضوع؟ إن المعتقدات ينبغي لنا القول بأنها جمل (أي قضايا propositions) تم قبولها على أنها حقيقة؛ إنها مزاعم بالحقيقة truth-claims. بمعنى آخر، فإن كل دين يرسو على معتقدات. ولمقاصدنا الحالية، فإننا نأخذ المعتقدات الدينية بأنها تكون متمحورة حول خمسة مجالات أساسية. أولاً، يجد البشر أنفسهم في مأزق (مثلاً، الوقوع في الإثم بالنسبة لليهود والمسيحيين، ساماسارا بالنسبة للهندوسية، الفناء بالنسبة للطاوية). ثانياً، تظهر حاجة البشر إلى طريقة يحلّون بها المأزق (مثلاً، الخلاص، التحرير). ثالثاً، هنالك حقيقة قصوى تساعدنا أو تكون هدف وجودنا (مثلاً، الله، البراهما، النرفانا). رابعاً، هذا «الشيء» يمكن أن يُعرف أو يُقترب منه بطريقة محدّدة (مثلاً، بالنصوص المقدسة، الشامان). خامساً، ينبغي علينا القيام بشيءٍ ما لتحقيق الخلاص أو التحرر (مثلاً، أن نؤمن، أن ننكر أنفسنا، أن ننخرط في التأمل، أن نتبع الأركان الخمسة كما في الإسلام).

هذه الأنواع من المعتقدات في دين معيّن تكون توضيحاً للأفعال والتجارب التي تصادق عليها. يمكن أن نقدم للمعتقدات بشكل رسمي على أنها عقائد وتعاليم نظامية،



أو يمكن أن تكون ضمنية في الممارسة اليومية للدين. إلا أن التفاصيل العديدة لأي دين هي أكثر ما يعكس الكيفية التي تفسر بها أو تعبر من خلالها المعتقداتُ الأساسية عن الحقيقة القصوى في الحياة الواقعية.

وفقاً لذلك، فإننا عندما نجد مجموعة ما من البشر منخرطة في شبكة من المعتقدات والأفعال والتجارب المرتبطة بحقيقة قصوى معينة تستحق ما يشبه العبادة أو التكريس أو تغييراً لنمط الحياة، إذن فلدينا مبرر للقول بأن ما بين أيدينا هو مثال للدين. من الواضح أن بعض الظواهر الثقافية تجسِّد جميع هذه السمات ذات الصلة إلى درجة كبيرة، وبذلك تعرض أمثلة واضحة وغير مثيرة للجدل: الكاثوليكية الرومانية والأرثوذكسية اليهودية مثالان جليان للدين وفقاً لتعريفنا. أما الممارسات الأخرى فهي أقل وضوحاً في امتلاكها مجموعة صفات ذات صلة ولكنها لا تزال حسب الزعم حالات تعبِّر عن الدين، مثل أشكال معينة من البوذية وحتى الوحدانية. وقد أثير جدل حول فكرة أن النزعة الإنسانية الدنيوية وكذلك الاشتراكية هما دينان أو على الأقل يشبهان الدين بشكل كبير في ربطهما الناس بحقيقة قصوى تهيمن على كامل التزاماتهم وتكرسهم لها.

لا يمكننا بالطبع أن نفهم الدين بشكل كامل: المواقف والعواطف المفضلة فيه، طقوسه المفروضة، وأساطيره وقصصه المهمة، وطريقة الحياة التي يوصي بها بمجرد النظر ببساطة إلى الدين نفسه. إن العديد من العوامل الدقيقة النفسية، والسوسيولوجية والأنثروبولوجية والتاريخية ليست ظاهرة بسهولة للشخص المبتدئ. لذلك فإن المختص، لنَقُل في علم نفس الدين أو سوسيولوجيا الدين، بإمكانه كشف حقائق مذهلة للمبتدأ. إلا أن هذه المجالات لا تطرح أسئلة عن المعنى، أو الحقيقة أو التماسك أو الكفاءة التفسيرية في أنظمة الاعتقاد الديني التي نتناولها بالدراسة؛ وهذا هو ميدان فلسفة الدين.

ما هي فلسفة الدين؟

لأن الفلسفة هي المجال الذي يدرس عن قرب المعتقدات، فإننا لا نجانب الصحة إذا توقعنا اهتماماً من الفلسفة بالمعتقدات الدينية. يثير الفلاسفة غالباً أسئلة حرجة عمّا إذا كانت معتقدات معينة ذات مميزات مهمة، كأن تكون ذات معنى، أو حقيقية أو محتملة. إن معتقداً ما يكون ذا معنى إن كان يقول شيئاً أو يصف الشكل أو البعد الذي يمكن أن يكون عليه جانب من جوانب الواقع.

إن المعتقد الصحيح هو ذلك الذي يصف بشكل صحيح أو يتوافق مع جانب من



أبعاد الحقيقة. ويكون المعتقد محتملاً إذا كان لدرجة ما أكثر ميلاً للحقيقة منه إلى البطلان. المفتاح لدى الفلاسفة هو إيضاح المعتقدات لأجل الوصول إلى معرفة دقيقة لما تقوله هذه المعتقدات عن جوانب من الواقع. عندما نعرف على وجه الدقة ما تقصده مجموعة من المعتقدات ليكون هو الحالة، يمكن للفلاسفة حينها محاولة تحديد ما إذا كانت هذه المعتقدات متماسكة (يمكن أن تكون صحيحة مع بعضها) ومتسقة (تتلاءم مع بعضها بشكل جيد). زيادة على ذلك فإن الفلاسفة مهتمون بما إذا كان للمعتقدات القدرة التفسيرية، أي ما إذا كانت هذه المعتقدات تنير عقولنا بشأن المجالات الأساسية المتعلّقة بالشأن الإنساني. وزاوية أخرى يطل منها الفلاسفة على المعتقدات هي السؤال عن تضميناتها: لو أن شخصاً يؤمن بـ(س)، ما هي المعتقدات الأخرى التي ينبغي له تقبلها منطقياً، سواء أدرك ذلك أو لم يدركه؟ هذا المخطط الذي يوضح كيف يتعامل الفلاسفة مع المعتقدات بصورة عامة يسلط الضوء على بعض الاهتمامات الأساسية لدى الفلاسفة الذين ركزوا على الدين والمعتقدات الدينية.

وأيضاً من الأشياء المهمة للدراسة الفلسفية للدين هي المجالات الأساسية في الحقل الفلسفي الأوسع. لأن الإيبستمولوجيا، على سبيل المثال، وهو المجال الذي تتعامل فيه الفلسفة مع المعرفة ومصادرها وتبريراتها، فمن المعقول السؤال عن إيبستمولوجيا المعتقد الديني، عن شرعية مصادره والطريقة التي يُبرر بها عقلانياً أو يعتبر كونه معرفة. وتتطرق الميتافيزيقيا إلى الواقع أو الوقائع الجوهرية؛ إن الأسئلة الميتافيزيقية عن الدين يمكن أن تسبر أغوار الطبيعة الإلهية وصفات الله، أو أغوار طبيعة الإرادة الحرة للبشر بما يرتبط بالقدرة الإلهية. يساعدنا مجال الأخلاق في تكوين أسئلة متنوعة فيما يخص الدين على سبيل المثال، يمكننا التحقق من الرابط بين موروث ديني موجود وأسلوب حياة أخلاقي معيّن أو معاينة العلاقة بين ما هو رباني وما ندعوه بالقوانين والقيم الأخلاقية.

يعتمد المنهج الخاص الذي يعتمده الدارس لفلسفة الدين بشكل دقيق على الكيفية التي يفهم بها طبيعة المهمة الفلسفية. إن المفهوم المتوارث في الفلسفة، والذي هيمن على الفكر الغربي عبر التاريخ، كان فلسفة ينبغي استخدامها في بناء ودعم المنظورات الحياتية والعالمية الشاملة والنظامية حتى تلك المنظورات التي تتسم بكونها دينية أو لاهوتية في توجهها. بمعنى آخر، فإن أحد أدوار الفلسفة الأساسية هو بلوغ حقيقة الأشياء ذات الأهمية القصوى والسعي لدمج هذه الحقيقة مع نظرة كلية للعالم. بالارتباط بالنظرة المسيحية اليهودية الكلاسيكية، على سبيل المثال، تطورت المبادرة المعروفة باسم اللاهوت الطبيعي: وهو نشاط فكري يفترض أنه بالإمكان تأسيس



الاعتقاد بوجود ألوهية إيمانية وربما معتقدات دينية أخرى بصورة عقلانية من خلال تأمل فلسفي مستقًى من وقائع مألوفة. مبادرة أخرى ذات صلة تُعرف بالأبولوجيتيكا Apologetics، وهي «الدفاع» عن موقف أو وجهة نظر. تسعى الأبولوجيتيكة السلبية لإظهار إخفاق الانتقادات الموجهة لموقف ديني معين، بينما تسعى الأبولوجيتيكية الإيجابية إلى إظهار أن الموقف معقول أو قابل للتصديق[1]. يوجد للأبولوجيتيكا غالباً جانب عملي جداً: فهي تساعد في الإقناع. بينما يبدو واضحاً وجود المهارة الفلسفية في التعامل مع المعتقدات الدينية في كل من اللاهوت الطبيعي والأبولوجيتيكا، فلا ينبغي معادلة هاتين المبادرتين بحقل فلسفة الدين. فلسفة الدين مجال كبير يفيد في أن يكون أساساً للفلاسفة ممن يحملون نطاقاً عريضاً من الآراء والذين يمثّلون عدداً من المناهج المختلفة. بمعنى حقيقي، تقدم فلسفة الدين اليوم فضاء فكرياً يوجد فيه انفتاح على الجدل والجدل المضاد، وانفتاح في تقديم حالة الشخص المعني في موقف معيَّن وتوقع وجود نقد معيّن له. إن ما يميز فلسفة الدين اليوم هو النقاش والجدل القويين.

خلال القرن العشرين، تأثرت فلسفة الدين بشكل كبير في العالم الناطق بالانجليزية بالحركة التحليلية. وفي إطار فهم ضيق، فقد قيد المنهج التحليلي مهمة الفلسفة وأفردها في توضيح وتحليل منطق أفكارنا؛ في حين أنكر إمكان أن توجه الفلسفة أسئلة عن حقيقة أو زيف معتقداتنا. وعلى نطاق أوسع، من المؤكد أن المنهج التحليلي مهتم بتحليل واضح وتصلب منطقي، إلا أن هذا الاهتمام هو مقدمة لاعتبارات أكثر جوهرية عن الحقيقة والعقلانية، وحتى إنه يؤسس لوجهة نظر نظامية. هذه الدراسة الافتتاحية الحالية تحليلية بالأساس في منهاجها وأسلوبها، تسعى إلى توضيح وتحليل مفاهيم ونقاشات مهمة. إلا أنها ليست تحليلية ضيقة، لأنها تسعى إلى تحديد، كلما أمكن ذلك، تلك المواقف التي تبدو أكثر صحة وإثماراً. وبهذه الطريقة، فإنها تستمر في عكس ثقة تقليدية أكثر بأن هناك شيئاً كالحقيقة موجوداً حتى عندما يتعلّق الأمر بالمعتقد الديني وأن بوسع البشر أن يتقدموا في طريقهم لاكتشافها. إذن، فإن التصلّب المنطقي مدرج في قائمة السعي إلى فهم فكري جاد.

بالرغم من أن الشرح هنا حول علاقة الفلسفة بالدين يحظى بدرجة من المرونة فيما يخص كيفية تناول الناس للنقاش، إلا أنه يقف على أساس واحد مع تفسيرات أخرى

---

(1) يوجد مجالات أخرى يُعتقد بأنها تؤدي وظيفة تعزيزية للإيمان التوحيدي. اللاهوت الدوغمائي (الاعترافية والمقدسة) تبدأ من الافتراض القائل بأن موروثاً دينياً معيناً هو المهيمن. علماء اللاهوت الدوغمائيون يسعون إلى إيجاد طرق لتوضيح وتنسيق المذاهب المقبولة ولكنهم لا يتحدّون مسألة قبولها.



في فلسفة الفن وفلسفة العلم وفلسفة التاريخ وفلسفة عدد من الدراسات الأخرى ،حيث نجد الفلسفة تبحث عميقاً في موضوع معين. من الواضح أن جميع الدراسات من هذا النوع تكون ذات صعوبة مضاعفة فيّما يخص تعريفها، وذلك بسبب أن كلاً من طبيعة الفلسفة والمجال موضع الدراسة يمكن فهمهما بطرق عديدة. للمقاصد الحالية، نفترض ببساطة أن الفلسفة تتبع مسلكاً يكون موافقاً لوصفنا المتقدم. إذن، فلنقدّم الآن تعريفاً فعالاً لهذا الحقل المهم: **فلسفة الدين هي محاولة للتحليل والتقييم النقدي للمعتقدات الدينية من حيث تماسكها، واتساقها وعقلانيتها.** ولنجعل من دراستنا أكثر طوعاً، فإن الجزء القادم يناقش المعتقدات الدينية التي تشغل حيزاً من تركيزنا في الفصول القادمة.

إله التوحيد

كل النظم الدينية الكبرى تستوجب بحثاً فلسفياً جاداً. يمكن للدراسة الفلسفية أن تأخذ بالاعتبار معتقدات ديانة ما أو تقارن بين الأديان المختلفة. لما يقرب من 125 سنة الماضية وفي الثقافة الغربية، كان التوحيد هو موضع الاهتمام الرئيسي للفلاسفة الذين درسوا الدين. يمكن تعريف التوحيد وفقاً لمفهوم الربوبية الخاص به: الله كينونة سامية روحية كلي القدرة، عليم، وخير بالكمال. يرتبط بهذه النظرة الزعم القائل بأن الله خلق ولا يزال يمد أسباب البقاء لهذا الكون. يمكن أن ندعو هذا الفهم للتوحيد بالتوحيد الكلاسيكي أو التوحيد المعياري. التوحيد ذاته طبعاً ليس ديناً بل يعبر عن إطار اعتقادي مهم لديانات ثلاث حية: اليهودية، والمسيحية والإسلام. وسط وجود اختلافات أخرى، فإن هذه الديانات تتشارك النظرة التوحيدية الأساسية لله.

يقول ويليام روي إنه من المفيد تسمية المعتقدات الجوهرية للتوحيد المعياري بالتوحيد المقيد restricted theism. ويميز روي بين هذه المعتقدات الجوهرية وبين التوحيد الموسع extended theism، وهو توحيد مقيد مدمج مع معتقد أو معتقدات مميزة منبثقة عن مذاهب وتعاليم ونصوص مقدسة تنتمي لدين توحيدي حيٍّ معيَّن[1]. يستمر فلاسفة الدين الأنجلو- أمريكيين في اهتمامهم بمسائل تحيط بالتوحيد المقيَّد، وهو اهتمام منعكس بوضوح في هذا النص. لعقود قليلة ازداد الاهتمام بروايات متعددة للتوحيد الموسع، وبالتحديد روايات من التوحيد المسيحي وهذا النص يحتوي على بعض النقاشات ذات الصلة.

---

(1) William Rowe، «Evil and the Theistic Hypothesis: A Response to Wykstra» International Journal; for Philosophy of Religion 16 (1984)، 95.



التوحيد، أو التوحيد الكلاسيكي، والذي كان محط اهتمام فكري كبير لقرون، انبثق تاريخياً من الموروث الديني في الوحدانية الربوبية monotheism: الاعتقاد بوجود إله واحد، كينونة ألوهية عليا منفردة. ومثير للاهتمام أن التوحيدية الربوبية انبثقت في الشرق الأدنى القديم، والذي يُعتبر «مهد الحضارة». هذه المنطقة ــــ وهي موازية تقريباً للشرق الأوسط الحديث كانت تشغلها بعض الثقافات الإنسانية المبكرة التي انتظمت حول الكتابة والزراعة والدولة وتكنولوجيا متطورة نسبياً. منذ حوالى 3000 ق. م. إلى حوالى 500 ق. م.، ازدهرت الحضارات السومرية والأكدية والآشورية والبابلية. إلا أن التوجه الديني المشترك الذي اعتنقته هذه الثقافات كان تعدد الآلهة: وهو الاعتقاد بوجود آلهة متعددة مع شخصيات وقوى وأدوار مختلفة لكل منها. إن التعددية كانت التوجّه الديني المتعارف عليه لدى جميع الحضارات القديمة تقريباً كما عند الحضارات المصرية، واليونانية والرومانية وحتى الجرمانية والنرويجية. ولعل الطلاب يألفون أكثر مجموعة من الآلهة في اليونان القديمة (ما يعرف بالبانثيون، الهيكل) والتي تعرض لها ملاحم هومر الإلياذة والأوديسة بالإضافة إلى قصائد وأساطير أخرى عديدة.

بالرغم من أننا لا نستطيع دراسة التعددية بتفصيل أكثر، فإنه أمر أساسي إدراك وجودها الكوني في العالم المتحضّر القديم، وذلك لأجل فهم الأهمية الفكرية لظهور التوحيدية الربوبية في التاريخ البشري[1]. أب العبرية إبراهيم، والذي ربما عاش لفترة مبكرة من 2000 ق. م.، يُعتبر أب الديانات التوحيدية. وفقاً للتوراة العبرية فإن إبراهيم أبرم ميثاقاً وعهداً مع الله الذي اعتبره إلهاً واحداً حقاً للكون ولجميع الناس. ويُعتبر ولداه سلفين لثلاثة من الأديان التوحيدية العظمى: من إسحاق جاءت اليهودية؛ ومن اليهودية جاءت المسيحية بعد أكثر من ألفي سنة بقليل، وذلك بسبب حياة وبشارة يسوع الناصري (حوالي 4 ق. م. 32 م.)؛ ومن إسماعيل جاء الإسلام، والذي يرجع إلى مؤسسه النبي محمد (570 م. 632 م.). في القرآن وهو كتاب الإسلام المقدس يوجد بيان مماثل لأصول هذه الديانات التوحيدية الثلاث.

وشخصية ثالثة مهمة ومشتركة بين الديانات التوحيدية الثلاث هو موسى (أواخر القرن الرابع عشر ق.م. وأوائل القرن الثالث عشر ق.م.) والذي قاد حشداً من اليهود الأسرى ليخرجوا من العبودية في مصر. كانت أمه قد أخفته وهو حديث الولادة في

---

(1) بمعنى ما، فإن الديانة التعددية تقدمٌ مزمع حتى إلى ما بعد التوجيه الديني المبكر للأرواحية، وهو الاعتقاد بأن عناصر طبيعية مختلفة (مثلاً، الحيوانات، والنباتات، والصخور) تمتلك شكلاً من أشكال القوة الروحية.



سبخة بالقرب من النهر بعد أن أمر فرعون بقتل جميع الأبناء الحديثي الولادة من اليهود المستعبدين وذلك حتى تتم السيطرة على تعداد العبيد فلا يتزايدون. ولكن سرعان ما وجدته ابنة الفرعون، وأشفقت على الطفل المهجور وأرادت أن تأخذه معها ليكون طفلها. ثم طُلب إلى امرأة عبرية بالجوار والتي لم يعلم أحد من البلاط الملكي أنها كانت أم الطفل الحقيقية أن ترضعه حتى يكبر إلى سن يمكن فيه للابنة أن ترعاه وتربيه. وبهذا فإن موسى أُحضر لاحقاً إلى البلاط الملكي، وتلقى أفضل التربية واندفع إلى حياة ملؤها القدرة والتأثير. وبعد أن قتل موسى أحد أسياد العبيد المصريين، فر هارباً إلى إقليم يقع إلى الشرق من البحر الأحمر، هناك حيث تلقى دعوة الله الذي حدّثه من «شجيرة مشتعلة» ليجعل منه الشخص الذي سيبلغ بالعبريين ويقودهم إلى الأرض التي ستكون لهم. تتضمّن المرويات عن حياة موسى التالي: استخدامه من قبل الله ليجلب عشرة وباءات إلى مصر حتى يقض مضجع الفرعون بقوة ويجبره على إطلاق سراح العبرانيين؛ عبور البحر الأحمر، والذي انشق بإعجاز حتى يتمكّن العبيد الفارون من المرور والهرب من قبضة جيش الفرعون؛ وقد تلقى الوصايا العشر من الله وذلك في تجلٍ عظيم على جبل سيناء.

ومع تطور الأشكال الثلاثة للدين التوحيدي تطورت عبر التاريخ، فإن موضوعة واحدة وملحة كانت اختلافه عن التعددية: في التوحيدية هنالك إله واحد، كامل في جميع صفاته وطرقه، وهو ثابت في إعطائه الأوامر للصالحين والقديسين من خلقه. على العكس من التعددية، فليس هنالك آلهة يمكنها أن تكون عشوائية وشهوانية، مظهرة فضائل خلقية لا تعد أفضل من فضائل البشر، ومعرَّضة أيضاً للإغواء والخديعة. الوصية الأولى التي يُعرف أن موسى قد تلقاها من الله هي أن الإله هو الله وهو وحده أهل للعبادة، وبذلك فإن العبرانيين (دعيوا فيما بعد بالإسرائيليين) ينبغي ألا يعبدوا أي آلهة زائفة كثرت وشاعت في بيئتهم المحيطة وقتها.

ومثير للاهتمام أنه حتى استخدام الضمير المذكر في الإشارة إلى الله خاضع للوصية، فلا يتم الخلط فيها بين مخلوق أو آلهة مزيفة وبين الله. الله هذه الكينونة الروحية القصوى والمتسامية ليس كائناً مقيداً بطبيعة أو جنس كما نعلم في العالم «الخَلَقي». إلا أن محدودية اللغة لا تعطينا بديلاً مثالياً نستخدمه كضمير شخصي يشير إلى شخص الله في الديانة التوحيدية. ومن الواضح أن استخدام «هو» وهاء الضمير للإشارة إلى الله شيءٌ مألوف في النصوص والموروثات التوحيدية؛ إضافة إلى أن استخداماً مماثلاً يجنبنا البدائل الركيكة نحوياً وأسلوبياً، مثلاً تكرار كلمة «الله» عدة مرات في جملة أو ابتكار مصطلح مثل «س/ هو». نناقش هذه القضايا بالتفصيل في



الفصل 12. يكفينا هنا القول أننا نتبع الاستخدام التقليدي في هذا الكتاب ولكن ذلك ليس تضميناً بأي شكل لفكرة أن الله على نحو ما مذكر أو ذكر.

هنالك فارق دقيق ومهم يتخلل هذا التخطيط لأصول الديانات التوحيدية وهو الاعتقاد المسيحي بكون الله كينونة تتألف بذاتها من ثلاثة أشخاص، وهي ثالوث الأب والابن والروح القدس. إلا أن هذه والكثير من التفاصيل الغنية الأخرى التي تخص التوحيديات المختلفة ينبغي أن تُتبع في موضع آخر، مثل دراسة كاملة لأديان العالم أو دراسة مركزة لديانة محدّدة.

التساؤل الفكري والإيمان الديني

ينبغي لنا قريباً أن نستقل دراسة فلسفية حذرة للمعتقدات متعلقة بالله في الديانة التوحيدية. يُحذر بعض الناس من أن الاهتمام الفكري بالله يضيع جوهر الدين الحقيقي. في النهاية فإن التحليل التجريدي للمفاهيم والمعتقدات الدينية لا يعكس بالضرورة التوظيف الشخصي العميق والذي يميز الإيمان الديني. إنها لحقيقة فعلاً أن الاهتمام الفلسفي بالأفكار والجدل الدائر حول الله ليس مماثلاً لامتلاك إيمان حقيقي بالله. إلا أنه من الخطأ إقامة الحد بين الدرس الفكري الجدي والإيمان الأصيل. سنرى في الفصول القادمة أن هنالك آراء مختلفة فيما يخص العلاقة العقل بالإيمان، ولكن هذا النص يعمل وفقاً لقناعة تقول بأن هذين النشاطين الإنسانيين ينبغي ألا ينفصلا. ولأن البشر كائنات مفكرة في جوهرها تسعى إلى الحقيقة وإلى الاتساق، فإن كل الموروثات الدينية الكبرى تعرف أن الإيمان الأصيل لا ينبغي أن يحمي نفسه من التساؤل الفكري. ولكن الإيمان وبشكل خاص في الديانات التوحيدية يتضمّن أيضاً عنصر الالتزام الشخصي تجاه الله وسعياً ليعيش المرء حياته مرتبطاً بالله، وهو ما يجعل الإيمان شيئاً كبيراً وأكثر منه قبولاً فكرياً لمجموعة من المعتقدات. باختصار، تصف المعتقدات الدينية موضوع الإيمان بطرق متنوعة، ويتضمّن الإيمان نوعاً من الاستجابة الشخصية أو الالتزام تجاه حقيقة مفترضة موصوفة بهذا الشكل9. والمعتقدات الدينية، تماماً مثل أي نوع من المعتقدات، يمكن دراستها عقلانياً.

وعلى هذه الوتيرة، فعندما ينكر أحدهم معتقداً دينياً معيناً أو يرفض المعتقدات الدينية كلها عامةً، هذا الإنكار يشكل أيضاً معتقداً أو مجموعة من المعتقدات



المفتوحة أمام التقييم والمناقشة العقلانية. وبهذا فإن المؤمنين وغير المؤمنين، سواء أدركوا ذلك أو لم يدركوه، يحملون معتقدات مرتبطة بالدين، وهي معتقدات معرضة للدرس الفلسفي فيما يخص حقيقتها واتساقها وأمور مشابهة لذلك. هذه المعتقدات موجودة بصورة حتمية في ميدان الفكر، حيث يكون التحليل والتعزيز والنقد ملائمة تماماً. وهكذا فإن المطلعين على دين ما، والغرباء عن الدين معاً ملزمون بأن يكونوا مسؤولين عقلانياً في قبولهم أو رفضهم للإيمان. في الواقع فإن الأديان المتطورة تشجع المؤمنين بها للسعي أكثر في فهم الإيمان الذي يعتنقونه ويتحققون من معتقدات الدين. عدا عن حقيقة أن لا شيء يشجع الشكوك المعاندة بقدر المنع الذي يُمارس على التساؤل الحر والمفتوح. لذلك نجد في كل دين من الأديان الكبرى موروثاً من النقد الذاتي يغذي التأمل الفكري والنقد، وهي عملية تبقي الدين حيوياً ووثيق الصلة. عبر القرون، أنتجت النظرة التوحيدية لله موروثاً غنياً من الحوارات والنقاشات، نقاش مستمر ندعو قارئ هذا النص للمشاركة فيه.

خذ بالاعتبار الطريقة التالية وهي مفيدة لوضع المسألة في إطار محدّد. التساءل العقلي في ذاته ليس مقصوداً منه أن يحل محل الالتزام الإيماني، ولا هو تهديد تلقائي لالتزام عميق كهذا. إن الاهتمام الفلسفي بالله مميز عن الاهتمام الديني بالله؛ الاثنان نمطان مختلفان من أنماط النشاط البشري. بصورة عامة فإن الانخراط في نقاش وجدل حاد ليس بالظرف الضروري ولا الكافي لوجود إيمان ديني أصيل. إن الفهم الفلسفي ليس شرطاً ضرورياً للإيمان لأن بعض الأشخاص قد لا يكون لديهم المقدرة الفكرية أو الخلفية الثقافية لينخرطوا في دراسة معقدة للدين وبذلك هم ليسوا قادرين على إنتاج أي جدل مقنع لنقل عن فكرة وجود الله. ولكنه من الواضح أنهم قادرون على امتلاك الإيمان الديني. يمكن أن يكون آخرون بارعين في المسائل الفلسفية وقادرين على الارتقاء في نقاشات مهمة لصالح فكرة وجود الله، ولكن يمكن لهم ألا يكونوا ذوي إيمان ديني أبداً. فقد يكونون مقتنعين عقلياً على سبيل المثال بأن التوحيدية أو المسيحية بالذات حقٌ إلا أنهم قد لا يلزموا أنفسهم أو ينشئوا علاقة قصدية مع الله الموصوف من خلال هذه المنظورات. وعلى نحو مماثل، يمكن أن يكون شخصٌ ما مقتنعاً فكرياً بأن الهندوسية هي الحق ولكنه لا يكون مكرساً بشكل شخصي للشيفا أو



الفيشنو. والشيء نفسه ينطبق على أي شخص يظهر مجرد الموافقة على حقيقة دينٍ ما. وهكذا، فإن الدراسة الفلسفية للدين ليست الشرط الكافي لوجود الإيمان الديني.

بالرغم من أن الدرس الفلسفي الصارم للدين ليس ضرورياً ولا كافيًا لوجود الإيمان الديني، فإن العبارات الدارجة عن المنظورات الدينية الكبرى لا تفصل أبداً وبشكل كلي بين الإيمان والفكر العقلاني. إن الإيمان الديني (وهو ما يُفهم على أنه تصديق بكينونة ربانية وما يماثل ذلك) مستندٌ على الأقل إلى عملية فكرية ما، وعلى الأقل على بعض المعتقدات المتواضعة وربما على فكر ومعتقدات أكثر مما كان يتوقع المرء ابتداء. على أقل تقدير، فإن فعل التفكير العقلاني سيكون الاعتقاد بأن جملة أو قضية ما حقيقية. العديد من الاعتقادات المماثلة والتي يُؤخذ بصدقها تشكل التزامات فكرية للمؤمن بالدين، بوعي أو من غير وعي.

الغموض الديني للحياة

عند هذه النقطة نكون قد توصلنا إلى تعريف فعال للدين، وأصبحنا على علم بدور فلسفة الدين، وضيّقنا نطاق دراستنا إلى التوحيدية. ولكن كيف ينبغي لنا المضي؟ بالأخص كيف يمكننا تمييز الحالة الأولية التي نجد فيها أنفسنا وقد بدأنا التفكير فلسفياً بالمعتقد التوحيدي؟ فلنستذكر الحقائق الثنائية التي افتتحنا بها هذا الفصل: أَن الكثير من الناس يعتنقون الدين وأن الكثيرين لا يعتنقونه أيضاً. ولأننا نركز بشكل كبير على وجهة النظر التوحيدية في الدين، يمكننا أن نلاحظ بيسر أن العديد من الناس يقبلون المعتقد التوحيدي والعديد منهم لا يقبلونه. الآراء منقسمة كما يبدو جلياً.

من المفيد إيجاد فارق بين فئتين عامتين من الناس، حتى وإن كان الفارق مبالغاً في بساطته قليلاً: هناك المفكرون وغير المفكرين. لا يمكن الإنكار أن الناس الآن يميلون لأن يكونوا مفكرين عقلانيين على درجات مختلفة: بعضهم يميل بشكل كبير إلى معالجة المسائل فكرياً، والبعض يبدو أنهم ليسوا مفكرين على الإطلاق، وآخرون يكونون في نقطة ما بينهما. يقع المؤمنون وغير المؤمنين على حد سواء تحت هاتين الفئتين. من الواضح أن العديد من الناس لم يأخذوا في الاعتبار وبشكل جدي تلك الأسئلة الفلسفية العديدة المرتبطة بحقيقة واتساق ومعقولية التوحيد ولكنهم مع ذلك قرروا إما أن يقبلوا أو يرفضوا التوجه التوحيدي. يقول بعض الناس إن لديهم



مجرد إيمان بإله خير وكلي القدرة، أو أنهم يشعرون بأن الصلاة ذات أثر فعال، أو أنهم متأكدون من أن المعجزات تحدّث وعند ذلك تنتهي المسألة بالنسبة لهم. يزعم آخرون أنهم لا يؤمنون بالله، أو أن الصلاة لا جدوى منها، أو أن فكرة المعجزات تبدو سخيفة وأن هذا منتهى المسألة بالنسبة إليهم. بالرغم من أن هذه التوصيفات متطرفة قليلاً، إلا أنها تفيدنا في تحديد طبيعة السعي الذي يدعو إليه هذا الكتاب. في مقاربتنا هنا، لا المؤمنون ولا غير المؤمنين قاموا بمحاولة جدية لتأمل الأسس التي تقوم عليها آراؤهم. وما لدينا هنا إذن هو قناعة غير متأمل فيها unreflective belief، وانعدام قناعة غير متأمل فيها unreflective nonbelief على التوالي.

بالمجمل، ليس بوسع الدراسة الحالية أن تهتم بالاعتقاد اللافكري أو اللااعتقاد اللافكري، بالرغم من وجود أسئلة فكرية مهمة عن الأشخاص ذوي الإيمان الأصيل والذين لا يخضعون أنفسهم للتفكير النشط فيما يخص إيمانهم. إن الفلسفة بطبيعتها مشروع دائم للعقل المفكر، مشروع يسعى للعبور إلى ما وراء المناهج السطحية باتجاه المسائل المهمة. تسعى الفلسفة إلى إيضاح أفكار مفتاحية، والنظر بمسؤولية إلى جميع النقاشات ذات الصلة، وتعقُّب التضمينات في المعتقدات المهمة. بمعنى آخر، فإننا مهتمون بالكيفية التي تبدو عليها الأشياء «بعد التفكّر». وعلى نحو مثير للاهتمام ولعله مثير للقلق لدى البعض، نصل إلى رأي متباين حتى من قبل الناس المفكرين بحقيقة التوحيد. ليس الأشخاص اللامفكرون وحدهم من يملك آراء منقسمة في المسألة؛ فالمفكرون منقسمون أيضاً. أولئك الذين يبدون أفراداً مسؤولين وجديين ومستغرقين في التفكير والذين ينظرون نظرة فاحصة للأدلة والنقاشات لا يتفقون!

يدرك معظم المؤمنين بالتوحيد من المفكرين أن حقيقة وجود الله ليست واضحة بشكل مباشر. بالنسبة للبعض، «خفاء» الله يمثل مشكلة وتحدياً لنا لكي نجده. يكتب القديس انسليم (St. Anslem 1033 - 1109):

إلهي، إن لم تكن هنا، فأين ينبغي لي أن أسعى إليك، وأنت غائب؟... و ما هي العلامات وبأي شكل ينبغي لي أن أسعى إليك؟ لم أرك أبداً، يا إلهي يا الله؛ لا علم لي بهيئتك. ماذا، يا إلهي العظيم ينبغي لهذا العبد أن يفعل، هذا المنفي بعيداً عنك؟[1]

---

(1) St. Anselm، Proslogium، in St. Anslem، Basic Writings، pt. 1، 2nd ed.، tr. S.M. =



يقف أنسليم في صف طويل مع المؤمنين المفكرين الذين سعوا لإضفاء العقلانية على إيمانهم بالله وعلى آراء توحيدية أخرى يعتنقونها. يحاول هؤلاء البحث عن وجود الله، ويحاولون تفسير الوقائع ليظهروا أنها تشير إلى الله ويفيدوننا في فهم معتقدات دينية ذات صلة، وهذه ممارسة يدعوها أنسليم نفسه بـ«إيمان يسعى إلى الفهم»[1]. لا يزعم كل الموحدين، طبعاً أن الله خفي، ولا يتفقون جميعهم على درجة الخفاء الإلهي. يزعم البعض أن لديهم أسساً تجريبية قوية للاعتقاد أو أنهم شهدوا معجزات. إلا أن بعضاً من الأدبيات التوحيدية الأكثر نزاهةً وفهماً، كلاسيكية ومعاصرة، تدور حول موضوعة خفاء الله.

يتفق اللامؤمنون المفكرون أيضاً على أن وجود الله ليس ظاهراً بوضوح، بل واستنتجوا أنه لا وجود لأسس عقلانية جيدة للاعتقاد بالله، وغالباً ما يسردون أسساً لعدم الإيمان. في كتابه «عبادة الإنسان الحر»، يقر برتراند راسل أن الكون يبدو بلا معنى بشكل نهائي:

إن كون الإنسان حصيلة مسببات لا استبصار فيها للغاية التي تحققها؛ أي لأصله، ونموه، وآماله ومخاوفه، وحبه ومعتقداته، وكونها محصلة توافقات عرضية للذرات، أن لا نار هناك ولا بطولة ولا تمركزاً للفكر والشعور يمكن أن يحفظ الحياة الفردية إلى ما وراء القبر؛ إن كل جهود السنين، كل التكريس، وكل الإلهام، وكل إشعاع العبقرية البشرية، جميعها مصيرها الانقراض عند الفناء الأعظم والمقدر للنظام الشمسي، وأن كل معبد الانجازات الإنسانية سيُدفن بلا شك تحت أنقاض كون خراب جميع هذه الأشياء، إن لم تكن تقبل الجدل، إلا أنها مؤكدة تقريباً، وأن لا فلسفة رافضة لها قادرة على الصمود بوجهها. فقط ضمن نفي هذه الحقائق، وفقط على أساس قوي من اليأس المستمر، يمكن إنشاء مستقَر آمن للروح.

بالنسبة لراسل وكذلك للعديد من اللامؤمنين المفكرين، فإن البوادر الأولى لعدم وجود الله تأتي «بعد التفكّر» وتعتبر أنها الاستنتاج الصحيح.

طبيعة مهمتنا

كما أشرنا سابقاً، تحاول الدراسة الحالية التفكير بصورة نقدية بالمسائل المرتبطة

= Deane (LaSalle، Il: Open Court، 1974).

(1) Ibid (المصدر السابق نفسه).



بالمفهوم التوحيدي لله. هذه المسائل المعقدة هي مسائل عن الأشخاص العقلانيين الذين يمكن ألا يتوافقوا على نحو مشروع. في كونٍ يمكن أن نصفه بكل صدق وحساسية بالـ«الغموض» أو «الألوهية الخفية»، أو ربما حتى «بالغياب الإلهي»، لا ينبغي أن نتوقع إجماعاً في الرأي على وجود أو طبيعة الحقيقة القصوى التي تسعى إليها الأديان الكبرى. يبدو العالم ببساطة غامضاً دينياً. يوجد بالطبع موروث طويل للمفكرين التوحيديين الذين يؤمنون أنه بإمكانهم إضفاء معنى عقلاني على وجود الله، والإيمان والصلاة والمعجزة وغيرها من المفاهيم التوحيدية. بخلاف ذلك، وُجد في التاريخ العديد من الناس ذوي المكانة الفكرية الرفيعة الذين آمنوا بأن مفاهيم كهذه ينبغي أن تُرفض. وهذا الأمر حقيقة ماثلة اليوم.

وهكذا، وما إن نقوم برحلتنا، فإننا ملتزمون بحالة نحترم فيها الفكر والتساؤل الجديين، بغض النظر عن النتيجة. لا يعني ذلك أننا نتبنّى موقفاً محايداً خالصاً ونحن نخوض في الآراء والآراء المضادة. نحن نؤمن بأن احترام العملية العقلية يتطلّب أيضاً أن نقر عند نقاط معينة موقفنا من مسائل أساسية. ليس هذا استسلاماً لتحيز أعمى، يكمن على الطرف المقابل للحيادية الخالصة؛ بل هي محاولة لتمثل نوع من الموضوعية الخاصة. إن الموضوعية التي نطلبها تنازع لتكون منصفة للمواقف المَتباينة ولتقر، متى كان ذلك مناسباً، بتلك المواقف التي تبدو معقولة من بين بدائل أخرى.

هذه المغامرة المثيرة للاهتمام مفتوحة لكل من يسعى للفهم، ومن هو ملتزم بإخضاع جميع المعتقدات، دينية أو غير دينية، للدرس الفلسفي الصارم. من الصعب التكهن بنتائج هذه العملية. بالنسبة للبعض، فإنها تؤدي إلى تعديل آراء معينة. وبالنسبة لآخرين، يمكن أن تؤدي هذه العملية إما إلى قبول أو رفض التوحيد. ولآخرين قد تؤدي بهم إلى التزام أكثر عمقاً.



العقلانية وتبرير المعتقد الديني

د. محسن جوادي[1]

ترجمة: مشتاق الحلو

(1) أستاذ الفلسفة وفلسفة الأخلاق في جامعة قم.



تعد كيفية تبرير المعتقد الديني وتسويغه من أكثر الأبحاث أهميّة في فلسفة الدين. ولتبرير أبرز مصاديق المعتقدات الدينية وهو الإيمان بالله تعالى، طرق مختلفة، وفي ما يلي نستعرض أهمها بصورة مقتضبة.

الإلهيات الطبيعية

لتعاليم مدرسة اللاهوت الطبيعي التي تسمى أحياناً بالإلهيات العقلية تاريخ طويل، فهي تقسّم معتقدات الإنسان إلى فئتين أساسيتين: بديهية، ونظرية. وبما أنّ المعتقدات البديهية، واضحة وبيّنة تعتبر مبررة ومعقولة، ولا تحتاج إلى استدلال لإثباتها. ولكن المعتقدات النظرية لا تكون معقولة إلا حينما يقوم دليل عليها. تقسّم المعتقدات البديهية أيضاً إلى قسمين: بديهي حسي، يستمد بداهته من حواس الإنسان، كالاعتقاد بوجود الشجرة التي نراها، وبديهي ذاتي، لا يحتاج في وضوحه إلى حواس الإنسان، كالاعتقاد بامتناع اجتماع النقيضين.

وبما أنّ الاعتقاد بوجود الله ليس من كلا القسمين المذكورين، فإنه يكون معقولاً ومقبولاً حينما يمتلك أدلة مقنعة.

في كل استدلال عنصران:

الأول: المقدمات المعلومة والتي تسمى جوهر الاستدلال.

والثاني: الإطار الذي يعيّن أسلوب نضد المقدمات ويسمى صورة الاستدلال.

وبناءً على نوع المقدمات وصورة الاستدلال يمكن تقديم أشكال مختلفة من الأدلة لتبرير وتسويغ المعتقد الديني. فالبرهان من أجمل صور الاستدلال وغالباً ما تكون مقدماته من الأمورالبديهية اليقينية وصورته من نوع القياس المنتج.

إنّ إقامة البرهان على وجود الله ملحوظ حتى في أولى الكتابات الفلسفية، كبرهان المحرك الأول لأرسطو. وإضافة لهذا البرهان، أقام الفلاسفة المسلمون براهين جديدة، كبرهان الوجوب والإمكان والصديقين. أما في العالم المسيحي فنرى جهوداً مضنية لإقامة البراهين على وجود الله. وقد عُرِفت استدلالاتُ القديس توما الأكويني



أحد أبرز وجوه مدرسة الإلهيات الطبيعية في هذا المجال بالطرق الخمسة لإثبات وجود الله. كذلك أسَّس القديس أنسلم لاستدلال عُرِف فيما بعد بالبرهان الوجودي، وحظي بقبول عام. كما حدث في القرنين الماضيين جدلٌ واسع حول برهان النظم.

وإن كان المدافعون عن الشكل البرهاني للاستدلال على وجود الله تعالى لايشكّكون في صحة وحجية براهينهم، إلا أن بعض الفلاسفة الغربيين شكّك في حجية جميعها، مما أدى إلى تلكؤ في عملية البرهنة على وجود الله. فقد ركّز ديفيد هيوم على عدم حجية برهان الوجوب والإمكان، كما استدل عمانوئيل كانط على عدم حجية البرهان الوجودي.

لقد حثت هذه الانتقادات والاشكالات وصعوبة الوصول للبرهان، الكثير من المتكلمين المسيحيين لطرح طرق استدلالية أخرى بدلاً عن البرهان. إذ تمّ توسيع دائرة صورة الاستدلال لتشمل الاستقراء، وحساب الاحتمالات، إضافة للقياس. فعلى سبيل المثال، استخدم أحد النماذج الصورية الجديدة مفهوم أفضل تفسير، كما قام ميشيل بطرح استدلال جديد، من خلال جمع أدلة مختلفة، عرف بالدليل التراكمي.

وتجاوزت هذه التوسعة صورة الاستدلال لتشمل مواده أيضاً. لهذا تستخدم في بعض الأحيان مقدمات غير يقينية لا تصلح أن تكون مقدمات للبرهان؛ ويسمى هذا النوع من الاستدلال في الغرب بالاستدلال الجدلي.

على أية حال اكتفى عدد كبير من المتكلمين المعاصرين بهذا النوع من الاستدلال بدلاً من البرهنة على وجود الرب، واعتبروا دورهم توظيف القابليات المختلفة للإنسان للحصول على المعرفة، واعتقدوا بأن هذا الدور عمل معقول ومقبول كما اعتبر هؤلاء المتكلمون دائرة البرهان ضيقة جداً، وعادةً ما يحصرونها في الرياضيات والمنطق.

ليس من الممكن هنا استعراض تفاصيل البراهين والاستدلالات المختلفة على وجود الله ونقدها، لأنه عمل واسع جداً يتجاوز حجم كتاب كامل.

و بإمكاننا اعتبار المعطيات الآتية خصائص أصلية للإلهيات الطبيعية:

1 - المعتقد الديني يعدّ معقولاً إذا ما بني على دليل.

2 - هناك دليل أو أدلة على صدق المعتقد الديني.

3 - إذاً المعتقد الديني معقول ومبرر ومسوّغ بصورة كاملة.

التبيين والتبرير في ضوء الاختبارات العقلانية

توصّل بعض الباحثين إلى أنّ مسألة وجود الله لا يمكن حسمها بالاستدلالات النظرية. إذ يعتقد هؤلاء بتساوي احتمال وجود الله وعدم وجوده من الناحية المعرفية



وعدم إمكان ترجيح أحد الطرفين في ضوء معطيات نظرية. وبناء على هذا الرأي، فإنّ الاستدلالات المطروحة في مدرسة الإلهيات الطبيعية غير معتبرة ولاتستطيع إقناع الإنسان بالمعتقد الديني. وحتى لو افترضنا بأنها تستطيع في بعض الحالات إقناع الإنسان، لكنها تبقى هزيلة ولا يمكنها أن تكون أساساً رصيناً للاعتقاد بوجود الله.

فحوى هذا الرأي هو أنّ تبرير وتسويغ الإيمان للإنسان لايجوز أن يبتنى على معطيات علمية ومعرفية، بل يجب بناؤه في ضوء حسابات عقلية ونفعية. وفيما يلي نذكر أبرز منظري هذا الاتجاه الفكري:

ـ بليز بسكال (1624 – 1662):

رغم النزعة الاستدلالية التي يتعامل بها بليز بسكال، عالمُ الرياضيات الفرنسي الشهير مع الرياضيات والعلم، فإنه يتجنّب أي استدلال نظري في مجال الاعتقاد بوجود الله ويتبع أسلوباً عُرِف فيما بعد بالاختبارات العقلانية لبسكال. وقد دوّنت هذه النظرية بأشكال مختلفة، أفضلها ما يبيّن دفاعه عن أساس عقلانية المعتقد الديني لا البرهنة أو الاستدلال على وجود الله. بعبارة أخرى، لا يتكلم بسكال في تقريره المعروف عن وجود الله ويحيل هذا الأمر للوجدان أو الأدلة القلبية، وإنما يستدل لمعقولية ومقبولية الاعتقاد بوجود الله على أساس الاختبارات العقلانية. إنّ أحد افتراضات بسكال الأساسية في بحثه هذا هي أنّ الاعتقاد فعل نفساني شخصي حر. ويرى أن الإنسان حينما يواجه مسألة وجود الله على أنها مبهمة من الناحية المعرفية، يتخذ بصورة ذاتية أحد المواقف الثلاثة الآتية: يعتقد بوجود الله، يعتقد بعدم وجوده، أو يبقى شاكاً مردداً. من الجهة التي نتناولها نحن لا فرق بين الموقفين الثاني والثالث، ولهذا نستطيع القول بأنه من الناحية العملية، إما أن يعتقد الإنسان بوجود الله أو يرفض هذا الاعتقاد.

ويعتقد بسكال بأن معقولية أية قضية خاضع لحجم توقعات الإنسان وتطلعاته بالنسبة إلى تلك القضية. يختبر بسكال حجم التطلع ومستواه على أساس القاعدة الآتية:

التكاليف – (الربح المحتمل × احتمال التحقق) = حجم التطلع

تجري هذه القاعدة في القضايا العقلانية للإنسان، فهو يلاحظ أمورًا ثلاثة في كل عمل: احتمال تحققه، الربح الاحتمالي وحجم التكاليف التي يجب أن يقدمها. ومن الطبيعي أن يختار الإنسان من بين عملين متساويين في احتمال التحقق والربح، العمل الذي يدر له ربحاً أوفر. ففي مسألة الاعتقاد بالله يعمل بسكال على أساس هذه القاعدة، فهو يفترض تساوي احتمال وجود الله وعدمه. إذاً يجب أن نلاحظ سائر عناصر التصميم العقلاني.



فلو افترضنا وجود الرب، سيكون الربح لا محدود، أي يكون الربح ما لا نهاية له (∞)، بحسب التعبير الرياضي. فإذا كان الرب موجوداً فسوف ترقى حياة الإنسان الحدود المادية، ويتهيأ للإنسان إمكان الحياة الأبدية الخالدة في الجنة التي لا تتعارض الأسباب فيها، والتي تحقّق جميع تطلعات الإنسان وطموحاته.

ورغم التأكيد على الربح اللامتناهي، الحاصل من الاعتقاد بوجود الله، إلا أنه يعترف بالثمن الباهظ الذي يجب على الإنسان دفعه نتيجة اعتقاده هذا، المتمثل بوجوب استسلامه لأوامر ربه، وتقديم إرادة الرب على تطلعاته، وتحديد لذاته وشهواته، وتحمله لأعباء العبودية.

لكن إذا لم يكن الرب موجوداً، فسوف يبقى الربح المحتمل في الإطار المادي، ومهما تضاعف فإنه لا يتجاوز المادة المحدودة. لكن ليست الأعباء والتكاليف بدرجة عالية من الثقل، وليس في الحياة على أساس الميولات النفسانية والمتع الآنية، متاعب الحياة في الإطار الديني.

ففي ضوء القاعدة التي ذكرناها، حجم التطلعات الذي يعدّ أساساً لاتخاذ القرارات في أية قضية، والذي يتمثل في بحثنا الحاضر بالاعتقاد بوجود الرب وعدمه، يكون كالآتي:

التكاليف- (الربح المحتمل * احتمال التحقق) = حجم التطلع

بناءً على فرض وجود الرب: كثيرة ولكنها محدودة- (ما لا نهاية له * ٥٠٪) = غيرمحدود، بناءً على فرض عدم وجود الرب: قليلة جداً- (كثير ولكنه محدود * ٥٠٪)= محدود فالنتيجة التي يتوصّل إليها بسكال هي أنّ الاعتقاد بوجود الله أمر معقول تماماً، بخلاف عكسه، أي عدم الاعتقاد بوجود الله قرار غير عقلاني. إذاً الشخص المؤمن قام بعمل معقول والملحد أقدم على عملٍ منافٍ للعقلانية العملية.

و يصف دون كيوبيت هذا الاستدلال كالآتي:

نرى هنا أول مرحلة من النقلة النوعية في الفكر الديني في كتابات بسكال. انتقل هذا التطور فيما بعد للبروتستانتية والكاثوليكية وأثّر عليها بشدة.... صار الفكر الديني يهتم بعلم النفس، والفيض الإلهي، والحياة الباطنية للمؤمنين، بدلاً من الاهتمام بالمضامين الفلكية القديمة.

بعبارة أخرى، يمكن القول بأنّ منحى بسكال في موضوع الاعتقاد بالله يشبه التحليلات النفسانية للمعتقد الديني، وأسلوبه في اتخاذ القرارات كثيراً ما يشبه بحوث علم الوجود.



وقد اعتقد بعض الكتّاب المعاصرين وجود تطابق بين الاختبارات العقلانية التي طرحها بسكال واحتجاج طرحه الإمام الصادق (ع) في حوار مع ابن ابي العوجاء، وعدّوه أسلوباً ممتازاً للاستدلال. ولكن يجب التأكد أولاً من قصد الإمام، هل كان بيان معقولية المعتقد الديني أم ساق الحديث في ضوء (ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم).

ومهما كان الأمر، فقد واجهت الاختبارات العقلانية لبسكال انتقادات كثيرة، حتى بصفتها طريقًا لبيان عقلانية المعتقد الديني. فمن جملة هذه الانتقادات، هو أنّ اعتبار هذه الفرضية كلّه قائم على فرض الربح اللامتناهي. بينما في عالم الواقع، كلما يوجد وإن كان كثيراً لا يكون غير متناهٍ. فإذا أخرجنا مفهوم الربح اللامتناهي من معادلة بسكال، سوف تفقد رونقها واعتبارها القطعي، ويكون من السهل حينئذ مناقشتها ورفضها.

ويشكل جون هيك على بسكال بأنّ الربح اللامتناهي يكون للمؤمن الذي بنى إيمانه على استيعاب الحقيقة والحب الإلهي، ولن يناله من بنى إيمانه على حسابات الربح والخسارة. إذاً الربح اللامتناهي الذي يتحدّث عنه بسكال يكون من نصيب من لم يستند إلى هذا الاستدلال، وفي النتيجة لم يبق هناك قيمة لفرضية بسكال.

ـ وليم جيمس (1842 – 1910):

وليم جيمس من أبرز الوجوه البراغماتية والمدرسة الذرائعية. وقد ظهرت هذه المدرسة الفكرية في أميركا وساعد على انتشارها جون ديوي وشارلز بيرس.

وأهم ما أتى به جيمس في مجال عقلانية المعتقد الديني، هو أنّ الإرادة في بعض الأحيان تستطيع المساهمة في إيجاد المعتقد الديني عند الإنسان. ويؤكد بعض منتقدي هذه المدرسة على عدم وضوح مفاهيم كالفائدة، أوالمرغوب عملياً، واعتبروا هذه المسألة نقطة ضعف في أفكارها. ولكن يمكن القول بأنّ جيمس يقصد بمرغوبية الشيء، أن يكون متطابقاً مع إرادة الإنسان.

ويعتقد جيمس بأنّ الإرادة ناشئة من تلاقح الميولات العابرة والثابتة عند الإنسان، وسؤاله الأساسي هو: هل تستطيع الإرادة، المساهمة في اكتشاف الحقيقة أم لا؟ مع الأخذ في الاعتبار أنه عالم نفساني يقبل ورود الإرادة في مسار التفكير لاكتشاف الحقيقة، لكنه يعدّ البحث حول جواز هذا العمل، خارجاً عن دائرة صلاحيات علم النفس.

ويرى جيمس أنّ في بعض الأحيان قد يُحرَم الإنسان من التمتع باكتشاف الحقيقة إذا ما انتظر العقل ليكشف له عنها. ففي مثل هذا الظرف يكون دخول الإرادة لصناعة المعتقد أمراً مسوغاً. ولتبيين هذا الظرف يذكر جيمس شروطًا ثلاثة:



1- الاضطرار لاختيار أحد طرفي القضية وعدم وجود خيار ثالث.

2- أن يكون كلا طرفي القضية من الضرورة بما لا يمكن تجاوزهما أو الغض عنهما.

3- وجوب اختيارأحد الطرفين بشكل فوري وعدم تحمّل القضية للمماطلة أو التأجيل.

إحدى الحالات التي تنطبق عليها هذه الشروط، هي اختيار الوقائعية أو اللاوقائعية. فيرى جيمس أن على الإنسان اختيار إحدى المقولتين المهمتين المذكورتين وبشكل فوري. وليس بالإمكان بناء هذا الاختيارعلى استدلال عقلاني، إذ يتيسر الاستدلال بعد قبول الوقائعية. فيرى جيمس في مثل هذه الحالة، جواز استخدام الإرادة البشرية بصفتها مجسدة للمصلحة الفردية لاختيار إحدى القضايا. فيخشى فقدان منافع كثيرة في حالة عدم الاختيار خوفاً من الوقوع في الخطأ. ويتساءل جيمس: لماذا نستسلم للخوف من الخطأ في مثل هذه الحالة، وندع الأمل بالوصول للحق؟ أليس من الأفضل أن ندع الخوف جانباً ونتقدم بأمل للوصول إلى الحق؟

ويعتقد وليم جيمس بأن اختيار الإيمان أو الإلحاد أيضاً من هذا القبيل، حيث لا يمكن الاختيار العقلاني على أساس شواهد عينية، فنكون مضطرين للجوء إلى الإرادة. فقد شخّص جيمس، مستخدماً البحوث النفسانية، إرادة التصديق عند الإنسان. ورأى في ضوئها بأنّ التصميم الإيماني للفرد أمر معقول تماماً إذا ما ساقته ميولاته في مجموعها إلى الاعتقاد بالله. ورأى أن هذا من الموارد التي يجوز فيها إدخال الإرادة في صنع القرار. فلماذا يعرض الإنسان في مثل هذه الحالة عن الإيمان بالله، ويقع في الإلحاد؟ وإن كان الخوف من الوقوع في الخطأ حاضراً، ولكن هناك أمل في الوصول إلى الحقيقة، ومن الأفضل أن نرجح الأمل بالوصول إلى الحق على الخوف من الوقوع في الخطأ.

المهم فيما طرحه جيمس هو احتماله كون الطبيعة ذات الإرادة للإنسان الوسيلة الوحيدة للتوصل إلى بعض الحقائق المهمة في الحياة، حيث لا يمكن التوصل إليها بالعقل. إذاً من صالح الإنسان أن لا نحرمه من استعمال إرادته في مسار كشف الحقائق.

أنا لا أستطيع قبول مذهب اللاأدرية في البحث عن الحقائق وكذلك لا أستطيع حذف إرادتي في مجال البحث، فمن الواضح أن القوانين التي تحول بيني وبين بعض الحقائق على فرض وجودها بصورة مطلقة، قوانين غير عقلانية.

اتضح مما مضى سبب تصنيف آراء جيمس ضمن التحليلات النفعية والاختبارات العقلانية، فهو يرى تبلور الإيمان من خلال معرفة الحقيقة باستخدام الإرادة الناظرة للمصلحة.



و يرى جون هيك وجود إشكالين أساسيين في استدلال وليم جيمس :

1- بإشراك الإرادة في مسار اكتشاف الحقائق، يفتح الباب لورود الأوهام والأفكار الخيالية، خاصة وأن جيمس يبين شروط دخول الإرادة بشكل مرن جداً. على سبيل المثال، إذا عرف شخص بالصدق والأمانة، ثم ادعى بأن الفلاح يتحقّق بالإيمان به، ففي مثل هذه الحالة شروط إدخال الإرادة في كشف الحقيقة متوفّرة، ولكن ألا يعني السماح بهذا الأمر إخضاع الحقائق لميولات الإنسان؟ الضعف الأساسي في آراء جيمس هو أنه يفتح مجالًا غير محدّد للأوهام والتطلعات.... وينتهي منهجه إلى حبس كل فرد في مصادراته القبلية أكثر فأكثر. فهذا منهج ينتهي بنا إلى تصديق كل شيء نحبه حتى لو أضرنا في واقعه. لكن إذا كان هدفنا الإيمان كحقيقة على أرض الواقع، لا كما نحب، فهذا التساهل الذي عمل به جيمس لا يجدي نفعاً في شيء.

2- الإشكال الثاني الذي يرده جون هيك إلى وليم جيمس هو أن الإيمان الذي يحصل بهذه الطريقة لا يبعث الطمأنينة في نفس الإنسان، إذ يبقى غير متأكد من نتائجه. فالإيمان الذي يحصل من اليقين بوجود الله يستطيع بث الطمأنينة والاستقرار. ولكن الإيمان الذي نفذ الشك إلى أعماقه وبني لتحقيق مصالح ما، لا يمكنه إزالة القلق والمخاوف عن البشرية.

أود هنا التذكير بأنّ كلام جيمس غير ما يقوله العرفاء المسلمون بأنّ الحب للكمال المطلق بما أنه فعليّ في ذات الإنسان، فلا بد أن ما يتعلّق به الحب وهو الكمال المطلق موجود أيضاً.

إذاً هذا الحب الفعلي في باطنكم يحتاج إلى محبوب فعلي، ولا يمكن أن يكون هذا الأمر وهميا وخياليا، لأن كل وهمي ناقص وفطرة الإنسان تطلب الكمال. فلا يمكن وجود محب وحب فعليين من دون وجود محبوب فعلي؛ ولا تتوجه الفطرة إلا لذات المحبوب الكاملة. إذاً حب الكمال المطلق لازم لوجوده.

في هذا البيان صورة من صور العبور من معرفة النفس إلى معرفة الوجود، والتي تمت بالاستناد إلى بداهتها. لكن ما ورد في بيان جيمس هو تبيين معقولية المعتقد الديني، لا التأكيد على الثبوت الحقيقي لمتعلّق الإيمان.

وفي ختام هذا البحث يجدر بنا التنبيه إلى أنّ الكلام الإسلامي غالباً ما يشير إلى احتمال وجود العقاب حين يريد تبيين أسباب تناول قضية وجود الله والآخرة. وحين يُسأل عن جدوى البحث حول وجود الله والآخرة، يجيب باحتمال وجود العقاب، فدفع الضرر المحتمل، واجب عقلاً. لكن لا يجب أن نتصور كلام المتكلمين



المسلمين هذا، تحليلًا نفعيًا قائما على الاختبارات العقلانية للإيمان، لأنهم لا يرون احتمالَ الضرر دليلًا لتبرير المعتقد الديني، بل يعتبرونه دليلاً على المعتقد الديني، وهناك فارق كبير بين المسألتين.

الإيمانية

تعني الإيمانية بأنّ العقل غير مناسب لتبرير المعتقد الديني ولا يجوز ابتناء المعتقد الديني على العقل.

و في تاريخ الفكر بيانان متفاوتان للإيمانية:

1- يتعارض المعتقد الديني مع الأحكام العقلية، وإذا ما قيس بالمعايير العقلانية فيجب وضعه جانباً.

2-المعتقد الديني فعل إنساني تفتقد معايير العقل النظري قابلية تقييمه، حتى وإن لم يكن هناك تعارض بينهما.

نستطيع ذكر ترتوليانس، المتأله الكبير في القرن الثالث الميلادي، كأحد أبرز الوجوه التي قدمت البيان الأول، فكان يعتقد بأنّ المعتقد الديني وراء العقل وخلافه. أما البيان الثاني فقد قدّمه أغلب المتدينين المنتمين للنهضة الإصلاحية في المسيحية والذي عرف بالإيمانية المعتدلة.

ومن مفكري الفترة الأخيرة يمكننا عد سورين آبي كيركگورد، الفيلسوف الوجودي الكبير من أنصار البيان الأول، والفيلسوف المعاصر البارز، لودفيغ فتغنشتين من أنصار البيان الثاني. وفيما يلي نطرح آراءهم في هذا الخصوص بصورة مختصرة.

ـ سورين أبي كيركگورد (1815 - 1855)

نشأ كيركگورد في ظل الفلسفة المثالية الألمانية. ومن خلال تتلمذه على شيلنغ تعرف على أفكار هيغل. لكنه خالف النظرة الشمولية لهيغل وقام بوضع أسس الفلسفة الوجودية الفردانية. وخلافاً لهيغل أعطى الفرد الإنساني قيمة كبيرة واعتبر جوهر الدين مرتبطًا به. وشكى كيركگورد من نفسية الهروب من الانفراد التي تشكّل أرضية الأمور الروحية، كما يقول: «فارقنا عن الإنسان الروحاني، استطاعته تحمل الوحدة والانفراد، بينما نحتاج نحن إلى الآخرين بصورة مستمرة، فإذا لم نكن بين الجمع نمت أو نكتئب».

و يعطى كيركگورد الإيمان قيمة كبيرة حين يقارنه بالتعقل، ويعتقد بأنه أكبر فضيلة يمكن الإنسان اكتسابها. فالحقيقة الإنسانية تتحقّق بالإيمان، لأنه أعلى مستوى في التطلع البشري الذي يحقق أعلى مستوى من الطمأنينة والأمان. لكنه يرفض وجودَ



استدلال معتبر لتأييد المعتقد الديني في مجال علاقة الإيمان بالاستدلال العقلاني، وفي حال فرض وجود استدلال كهذا، فلا يعدّ الإيمانُ على أساسه عديمَ الجدوى، بل يعمل هذا الاستدلال على تدمير حقيقة الإيمان والحماسة المنبعثة عنه.

لا يحتاج الإيمان إلى برهان. نعم، يجب أن يعتبر الإيمانُ البرهانَ عدواً له... فإذا أفل الإيمان وفقد بريقه ووصل إلى مرتبة لا يمكن تسميته بالإيمان، حين ذاك يحتاج البرهان كي يحترمه الكفر بسبب وجود البرهان.

فالإيمان وجود ذاتي وذهني بينما العقلانية وجود موضوعي وخارجي، إذاً السعي لتأسيس الإيمان على العقلانية إفناء لحقيقته النفسانية.

وبعد التأكيد على أنّ بناء المعتقد الديني على براهين آفاقية يجعل الإيمان معلقاً وغير قطعي وفاقداً لأية حيوية، ينهى كيركگورد عن أية محاولة للقيام ببناء الإيمان في ضوء البراهين العقلية.

إشكالية التخمين والتقريب

يعتقد كيركگورد بأنّ الإيمان منظومة تشمل الإيمان بالله والنبوة والمعاد، إذاً لا يتم الإيمان من دون الاعتقاد بظهور الأنبياء في فترات من التاريخ. فالالتفات إلى وجوب الاعتقاد بالنبوة في بناء الإيمان من النقاط المهمة والملفتة في أفكار كيركگورد. فإيمان الفرد لا يكتمل من دون الاعتقاد بظهور عيسى(ع) كمنج للبشرية في فترة تاريخية معينة، لكننا إذا فتحنا المجال للنقاش حول الوجود التأريخي للمسيح، لا نحصل سوى على الشك بوجوده.

فإذا اعتبرنا البحث التأريخي كنموذج للاستدلالات الموضوعية أساساً للإيمان بالسيد المسيح، يجب علينا التنازل عن اليقين والاكتفاء بالظن والاحتمال، لأننا في البحوث التاريخية نتعامل مع الاحتمالات. وينفي كيركگورد صفة اليقينية عن بعض المسائل التاريخية بما أنها متواترة، ويعلن صراحة بأنه لا يمكن القطع بوجود عيسى في ضوء الشواهد التاريخية. فإذا بنينا الإيمان عليها، سوف نسلب من الإيمان جوهره اليقيني. لذا يعتبر كيركگورد الشك في المواضيع الأساسية للدين كالنبوة وتعاليم الوحي، نتيجة طبيعية للدراسات النقدية للكتاب المقدس وتاريخ المسيحية. وبما أنّ السعادة الأبدية لا تحصل بالظن والشكوك، ينفي دور البراهين الموضوعية في المعتقد الديني.

ولا شيء أوضح من أنّ أكثر ما يمكن الحصول عليه في مجال الأمور التاريخية هو التقريب والتخمين، ولا يكفي هذا بأن يصبح أساساً للسعادة الأبدية، فيسبب عدم التناسب هذا استحالة الوصول إلى نتيجة.



إشكالية الإرجاء والتعليق

الإيمان أمر ثابت لا يقبل أي تأجيل أو تعليق، والتزام لا يتنازل عنه المؤمن في أي ظرف مهما كان. لكن الالتزام بنتائج براهين كبرهان النظم متوقف على عدم ظهور شواهد وأدلة جديدة تنفي النظم والتدبير القائم في الطبيعة. لهذا السبب يستخف كيركگورد ببناء الإيمان على البراهين، ويقول في أسباب عدم استدلاله على معتقده الديني:

«حتى لو ابتدأت بالاستدلال، ما استطعت أبداً الوصول إلى النهاية. وتوجب علي حينئذ البقاء في حالة إرجاء وتعليق خوفاً من حدوث أمر ما، يحطم جميع براهيني».

إذاً لا يمكن بناء الإيمان على بحوث يمكن لنتائجها أن تتطوّر أو تتغير. ولا يستطيع المعتقد الديني خلافاً للبحوث العلمية أن يكون مشروطاً بأمور أو معلّق عليها.

إشكالية الشغف والانفعال

يعتبر كيركگوردُ الإيمانَ أعلى مراتب الشغف عند الإنسان. فإذا ما اعتقد الإنسان بأمر على أساس الأدلة الموضوعية اليقينية، فسيكون اعتقادُه من قبيل الإيمان بالقضايا العلمية أو الرياضية، فلا يبقى مجال للشغف والوله والهيام وإعمال الإرادة. ويكشف الالتفات إلى حقيقة الشغف، الذي يعدّه كيركگورد أهم خصائص التدين وشكلًا من أشكال اتخاذ القرار في الحالات المبهمة، إنّ الإيمان الديني نوعٌ من المجازفة. والمجازفة التي تشكّل الحجر الأساس في الإيمان تأتي من عدم الوثوق بالمعتقد وثوقاً يقينياً في ضوء الأدلة العينية والموضوعية، واحتمال الخلاف في الأمر. وكلما ازداد احتمال الخلاف زادت درجة المجازفة.

فلو استطعنا إثبات وجود الله بأدلة قطعية، لم ندخل باب الإيمان. لأن الإيمان يعني اتخاذ القرار في حالة مبهمة من الناحية المعرفية ولذلك يتضمن المجازفة.

فلا يوجد إيمان من دون المخاطرة والمجازفة، فهو بالضبط التناقض بين الوله والشغف النفساني وعدم اليقين العيني.

«لو استطعت إدراك الله بصورة عينية، فما كان لي من الإيمان شيء، ولكن بما أنني لا أستطيع ذلك، فيجب أن أؤمن».

و قد أشكل روبرت آدامس على الأمور الثلاثة التي قدمها كيركگورد، لكننا نتجاوزها للاختصار، وننبّه على أنّ الإيمان الذي يدعو له كيركگورد يواجه سؤالاً هاماً، هو أن في عالم الواقع تواجه الإنسان قضايا إيمانية متعددة، سواء توحيدية أو غيرها. فإذا كان الإيمان غوصاً من دون تعقل، ففي أي بحر إيمان يجب أن يغوص الإنسان؟



لو فرضنا بأنّ الإيمان في حقيقته يشكل اندفاعاً، فكيف للإنسان معرفة الإيمان الذي يجب الاندفاع فيه؟... فلا بد من وجود طرق معقولة ومقبولة نستطيع المقارنة بين المعتقدات المختلفة بواسطتها، فلا نستطيع من دونها حتى رفض التقاليد الموهومة تماما.

ـ لودفيغ فتغنشتين (1889 - 1951)

يعد لودفيغ فتغنشتين من أبرز فلاسفة القرن العشرين، وكان تأثيره إلى حد اعتبر راسل ومور، وهما من أساتذة الفلسفة البارزين في هذا القرن، التعرفَ عليه من أهم المنعطفات الفكرية في حياتهما. فقد نشر فتغنشتينُ في عام 1922 كتابَه رسالة منطقية فلسفية وهو كتاب موجز وقيّم ملأ صيتُه الآفاق. فتركت هذه الرسالة أثراً عميقاً على أعضاء حلقة فينا، أي مؤسسي (المنطق الوضعي). كما نقرأ أنضج أفكاره في كتابه (بحوث فلسفية)، الذي أنجزه عام 1949 ونشر بعد وفاته. وغالباً ما تسمى أفكاره التي نشرها في الرسالة بـ(الأفكار المتقدمة) وما نشره في بحوث فلسفية بـ(الأفكار المتأخرة). وفي الحقيقة ما عرف بـ(الإيمانية الفتغنشتينية) يعود إلى تفاسير قدمها تلامذته وبالأخص دي. زد. فلبس لآرائه.

ولإيضاح (الإيمانية الفتغنشتينية)، يجب القول أولاً بأن هناك (ألعابًا لسانية) مختلفة، حيث بالإمكان السؤال عن جواز وتبرير كل حركة خاصة في إطار كل لعبة، لكن السؤال عن جواز اللعبة بأكملها أمر غير مقبول. فلكل (لعبة لسانية) معنى في إطار (قالب خاص للحياة)، ومن دون المساهمة في ذلك النمط الخاص للحياة والدخول فيه، لا يمكن الدخول في تلك اللعبة اللسانية ويقول فتغنشتين: «لو كان باستطاعة الأسد أن يتكلم، لما فهمنا مقاصده» لأنّ نمط حياة الإنسان يختلف عن نمط حياة الأسد.

والإيمان لعبة لسانية خاصة، تنمو في إطار الحياة الدينية، ولا يمكننا تقييم المقولات الاعتقادية إلا داخل إطار الحياة الدينية. ولا تقوم البحوث العلمية أو حتى الفلسفية بتمييز المؤمن من الملحد؛ فلم يفصل المؤمن طريقه عن الملحد بواسطة اختبارات علمية أو براهين فلسفية. وليس للتعاليم العلمية والفلسفية علاقة بالإيمان والمعتقد الديني، لأنها جزء من ألعاب لسانية أخرى، تنشأ من نمط الحياة العلمية والفلسفية. ولا يدعم الإيمان بالعلم أو الفلسفة وحتى لا يتضرر منها، لأنه يستمد من الحياة الدينية فقط.

ويبني المؤمن حياته وينسقها وفقاً للنموذج المرسوم في مصادراته القبلية. إذاً لايبنى الإيمان على ضوء الفكر، بل الفكر الديني، أي اللاهوت والكلام يبنيان على الإيمان.

وليس بالإمكان مقارنة المعتقدات العلمية والفلسفية من حيث الرسوخ والتأثير



بالمعتقدات الدينية أبداً. فنفوذ المعتقد الديني وتأثيره في الإنسان في مستوى يخاطر بأمور كثيرة لأجله، حيث لا يخاطر بأمثالها لأجل أمور قابلة للاستدلال والإثبات.

أرى أنّ من الممكن عد المعتقد الديني التزامًا صارمًا بشكل من أشكال النظام الموجِّه والهادي. فعلى الرغم من أنه معتقد، لكنه نمط للحياة ومنهج لتقييم الحياة وتمسك قوي وبولع شديد بشكل خاص من التفسير للحياة.

نرى كيف يربط فتغنشتين بواسطة الحياة الدينية بين الإيمان والحياة الاجتماعية للناس الذين يتمتعون بصبغة تاريخية، ولعلّ السبب في احتفاء المحافظين المتدينين بآرائه هو الأمر ذاته. يقول دون كيوبيت:

يمكن اعتبار منهج فتغنشتين في التفكير محافظًا تماماً. فقد تكون مصطلحاته جديدة، لكن استدلالاته هي استدلالات ادموندبيرك نفسها . فيسعى فتغنشتين وبصورة متواصلة لتضعيف بريق العلم والتقليل من آثاره المدمرة، وإيضاح أنّ جميع أفكارنا وعقائدنا ونمط حياتنا مرتبطة بألعاب لسانية جماعية وصور من الحياة التي برزت عبر التاريخ. فعمل الفيلسوف هو منعنا من التوهم بأننا نستطيع الفرار من الألعاب اللسانية. ويجب تفهيم الأشخاص الذين يتخيّلون بأنهم يستطيعون الخروج من القوالب الموجودة، بأنه لا مفر منها.

إذاً ليس هناك مجال للسؤال عن مبرر للمعتقد الديني أو الحياة الدينية. فعلى حد تعبير مالكوم تلميذ فتغنشتين وشارح أفكاره المعروف ليس للأشكال المختلفة من الحياة ومنها الحياة الدينية أساساً . لكن من الممكن السؤال عن المبرر لبعض المعتقدات والإجابة عليها في إطار نمط خاص من الحياة وعلى أساس المعايير الداخلية لذلك النمط.

يقول أوستن:

بناءً على هذه النظرية، لا أساس لأغلب النشاطات التي تعكس حياتنا العقلانية (في ضوء المعنى الذي يريده مالكوم)، والنشاطات التي تخص العلوم الطبيعية فاقدة للمعنى بالقدر نفسه الذي تفقده الأعمال الدينية. فالنمط الديني للحياة كأي نمط آخر في درجة المعقولية، ولا يحتاج المعتقد الديني في بيان أسباب فوارقه عن سائر المعتقدات إلى استدلال جديد.

وإن كان تأكيد فتغنشتين على استقلال الإيمان بصورة تصونه من آفات العلم والفلسفة وسائر نشاطات الإنسان، يروق المحافظين الدينيين، لكن مبالغته في التأكيد على عدم إمكان مقارنة المعتقد الديني بالمعتقدات العلمية والفلسفية، جعلته قريباً من غير الوقائعيين.



وإذا لم تكن الادعاءات الدينية كالادعاءات العلمية والفلسفية، فهي لا تتناول العالم الخارجي، وهذا ما لا يوافق عليه أكثر المتدينين. فالتفسير الذي قدَّمه دون كيوبيت عن فتغنشتين بصورة قاطعة، وتردَّد هدسون فيه قليلاً، هو أنه غير وقائعي، بحيث يعتبر الاعتقادَ بالله وجودَ صورة في ذهن الإنسان لإرشاده في حياته، لا أكثر ولا أقل. ولكن كما يقول هدسون: «ألا يجب أن نخطو خطوة أخرى ونثبت بأنّ هذه الصورة لها ما يعادلها في العالم الخارجي؟»

هنا نستطيع طرح إشكالية على آراء فتغنشتين، فحتى لو قبلنا بأنّ الإيمان لعبة لسانية نابعة من الحياة الدينية كما ذكر لكن الحياة الدينية هذه شكل من أشكال الحياة الاجتماعية المنتمية إلى حقبة تاريخية معينة. فللحياة الدينية للفرد المسلم جذور في تاريخ الإسلام، وكذلك سائر الأديان. وحين ننظر إلى تاريخ الحياة الدينية للأديان الكبرى، نرى أن في اللعبة اللسانية للإيمان، (وجود الإله) إخبار عن واقع خارجي، ولذا لا فرق بينه وبين (وجود الشجرة في بيتنا). وكما يمكن أن يكون وجود الشجرة كاذباً، فوجود الإله من الممكن أن يكون كاذباً أيضاً. إذاً لا يمكن فصل الإيمان عن سائر الألعاب اللسانية على أنه لعبة لسانية خاصة. وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن بعض النشاطات اللسانية في دائرة اللعبة اللسانية للإيمان تنطبق تماماً على اللعبة اللسانية للفلسفة، ويمكن تقييمها بمعايير هذه اللعبة. ومن الممكن اختبار صحة الاعتقاد بوجود الله بالمعايير المنطقية والفلسفية، لأنه إخبار عن عالم الواقع. وكذلك الاعتقاد بظهور عيسى قبل ألفي عام، بما أنه ادعاء تاريخي، يمكن اختباره بالمعايير التي تختبر بها الادعاءات التأريخية.

والإشكال الأهم على فتغنشتين هو أن تصوره عن استقلالية الألعاب اللسانية تصور خاطئ.

يبدو أنّ تصور تبيين نظم المعتقدات الدينية لـ(أهم أساس) في افتراضات الفرد المؤمن وعدم إمكان تعرّضها للاختبار، ناشئ عن الإبهام الموجود في كلمة (أهم أساس). فمعتقدات المؤمن بما أنها تمثل تعاليم مهمة وشاملة لكيفية الحياة، تعدّ (أهم أساس). فهي تعطي حياة الإنسان منحى خاصًا وتعيّن له أهدافًا وتوفر له المبررات. لكن كل هذا لا يجعلها أوضح وأصدق وأكثر بداهة من سائر المعتقدات.

فالفرد المؤمن مضطر لاستخدام القواعد المنطقية البديهية في اختبار معتقداته الدينية أو الدفاع عنها. وخاتمة الكلام، أنّ عدم التقييم العقلاني للادعاءات الدينية، خلافاً لما يراه (الإيمانيون)، حتى لو كان أمراً ممكناً لكنه غير صحيح.



علم المعرفة المصحح

(علم المعرفة المصحح) عنوان لشكل خاص من علم المعرفة الدينية، أطلقه أخيراً بعض الفلاسفة البروتستانت، كوليم بي. الستون، الفين بلنتينجا ونيكولاس وولترستروف. أما سبب هذه التسمية فهو تشابه آراء علماء المعرفة المذكورين بالآراء الكلامية لزعماء حركة الإصلاح الديني في القرن السادس عشر خاصة جان كالفن. وأهم ما طرحه علم المعرفة المصحح هذا، هو أنّ معرفتنا بالله مباشرة ولا تحتاج إلى دليل أو برهان. ولإيضاح الموضوع نتناول بيان الفين بلنتينجا في تبرير المعتقد الديني.

الفين بلنتينجا (1932–...)

يعد بلنتينجا من فلاسفة الدين الأميركيين المعروفين، وقام بتقديم كتب قيمة في فلسفة الدين خلال أربعة عقود. يتناول بلنتينجا مواضيع فلسفة الدين بواسطة الفلسفة التحليلية، لكن بمنحى ديني. وقد صبّ اهتمامه الفكري على مسألة تبرير المعتقد الديني، أو كما يسميه في أحد مؤلفاته علاقة العقل والإيمان.

و يعتبر بلنتينجا من ناحية علم المعرفة من (المبنائيين)، أي هو ممن يقسم معتقدات الإنسان على أساسية وغير أساسية. فتشكّل المعتقدات الأساسية الحجر الأساس للبنية المعرفية للإنسان، لأنها ليست بحاجة في إثباتها إلى معتقدات أخرى فحسب، بل تقدّم تبريراً لسائر المعتقدات. ويعود تاريخ التعاليم (المبنائية) إلى كبار فلاسفة اليونان، كأرسطو. كما اعتقد بهذه التعاليم على مدى تاريخ فلسفة الغرب فلاسفة مرموقون كديكارت ولوك.

ومما يجب التنبيه عليه، أنّ المعتقد الأساسي لا يحتاج إلى معتقد آخر كدليل لتبريره، لكنه قد يحتاج إلى أمور أخرى، كالتجربة والتذكير و... على أن تكون قاعدة له. فمنهج تبرير المعتقد الأساسي يختلف عن منهج تبرير المعتقدات الأخرى، ويبرر الأساسي بملاحظة مبانيه، أو بعبارة أخرى، بملاحظة كيفية تحققه، بينما غير الأساسي يبرر بالاستنتاج من المعتقدات الأخرى.

نقطة اشتراك (المبنائيين) هي تقسيمهم المعتقدات والقضايا إلى أساسية وغير أساسية. وتصورهم العام هو أنّ المعتقدات الغير الأساسية مبتنية على الأساسية. وقد استعان الفين بلنتينجا بمصطلح (البنية المعرفية) لبيان نقطة الاشتراك هذه. لكن على الرغم من الوفاق العام بين المبنائيين حول كليات البنية المعرفية، إلا أنهم اختلفوا في تعيين الأساسي من المعتقدات. كما اختلفوا في تعيين كيفية ابتناء المعتقد غير الأساسي على الأساسي، إذ حدد بعضهم الابتناء هذا بالقياس البرهاني، وعدّ قسمٌ آخر الاستقراءَ والأصنافَ الأخرى للاستدلال ابتناء مسموحاً به أيضاً.



ليس للخلاف بين المبنائيين أثر مهم على كلام بلنتينجا، لكن معرفة المعتقد الأساسي أمر هام جداً. فقد اعتبر المبنائيون المتقدمون كتوما الأكويني قسمين من المعتقدات أساسية: المعتقدات البديهية والمعتقدات المحسوسة. وصنّف المبنائيون المتأخرون كديكارت ولوك المعتقدات التي لا تقبل الخطأ مكان المعتقدات المحسوسة، لأنهم يعتقدون بأنّ المعتقدات المحسوسة غير يقينية. أما المعتقدات التي لا تقبل الخطأ فهي (المعتقدات التي تبيّن الحالات النفسانية للإنسان، على سبيل المثال: أرى الآن شجرة أمامي). فعلى أي حال، كلا الفريقين لا يعتبران الاعتقاد بالله من المعتقدات الأساسية، لأنه ليس من الأقسام الثلاثة آنفة الذكر.

يسمي بلنتينجا المبنائيين الذين يعدّون الاعتقاد بالله معتقداً استنتاجياً، بالدليليين. وإن كان يوافق على المبنائية، لكنه يخالف بشدة حصر المعتقدات الأساسية في قسمين أو ثلاثة، وبناء على تعبيره، يسعى لنسف هكذا مبنائية، ويطرح بدلاً عنها المبنائية المعدلة التي تعدّ الإيمان بالله من المعتقدات الأساسية وتعتبر عمل غالب المؤمنين الذين يؤمنون بالله من دون دليل عليه، عملًا صحيحًا ومقبولًا.

ويرفض حصر المعتقدات الأساسية في قسمين أو ثلاثة لإثبات رأيه، ثم يسعى لإثبات توفر كافة خصائص المعتقد الأساسي في الاعتقاد بوجود الله. وفيما يلي بيان هاتين الخطوتين بإيجاز:

الخطوة الأولى:

يعرض بلنتينجا مجموعة من المعتقدات التي لا تحتاج في قبولها إلى استدلال وهي لا بديهية ولا حسية ولا غير قابلة للخطأ، كاعتقاد المرء بوجوده في مكان ما في زمن سابق اعتماداً على ذاكرته، شريطة أن تكون ذاكرته سالمة وصحيحة. هذا الاعتقاد مقبول ومبرر من دون تقديم أي استدلال. فالأمور التي تعتمد على الذاكرة كالأمور التي تعتمد على الحواس معتقدات أساسية.

والأمر الآخر الذي لفت انتباه بلنتينجا، هو الاعتقاد بوجود الأشياء المادية التي لم يقدّم لوجودها أي دليل مقبول في تاريخ الفلسفة، ولكن بما أن الاعتقاد بوجودها أساسي، فهو مقبول.

ويقدّم بلنتينجا استدلالاً جميلاً لرفض حصر القواعد الأساسية في صنفين أو ثلاثة، بعد تقديمه موارد نقضها. فيقول، هل هذا الادعاء من المعتقدات الأساسية أم لا؟ ومن الواضح أنه غير أساسي، لأنه لا بديهي ولا حسي ولا غير قابل للخطأ. إذاً يحتاج دليلاً لإثباته. لكن لم يقدم المبنائيون، سواء المتقدمون منهم أو المتأخرون، أيَّ دليل لإثبات مدّعاهم، فلا يمكننا قبول رأيهم.



وليس لبلنتينجا وسائر علماء المعرفة الإصلاحيين أي معيار لتمييز المعتقدات الأساسية عن غيرها، كي يطرح بديلًا عن المبنائية المدرسية أو الحديثة، لكنهم يؤكدون على أن نسف المبنائية يجب أن لايؤخذ بمعنى عدم إمكان التمييز بين المعتقدات المعقولة وغير المعقولة.

ويرفض بلنتينجا وجود معيار قبلي لمعرفة المعتقدات الأساسية، ويرى بأن تشخيص المعتقدات الأساسية يتم من خلال مطالعة الأنظمة المعرفية للناس.

و إن كان المجال لا يسع للدخول في هذا الموضوع، لكننا نشير باختصار إلى أن في رأي بلنتينجا علم المعرفة ليس سلبياً قبال المعتقد الديني، أي أن علم المعرفة لايصنع المعتقد الديني، بل المعتقد الديني هو أحد عناصر علم المعرفة.

وعلى أي حال، فمن خلال مطالعة الموارد الإجماعية من المعتقدات الأساسية، كالمعتقدات الحسية، نستطيع اتخاذ قرار بشأن موارد الخلاف في المعتقدات الأساسية. فإذا ألقينا نظرة على البنى الاعتقادية للمؤمنين، لا يبقى لدينا أدنى شك بأن غالبهم لا يبنون معتقداتهم على الاستدلال والاستنتاج. وهذا ما يحمل أهمية بالغة بالنسبة لبلنتينجا، خاصة وأن الكتاب المقدس لم ينتهج أسلوب الاستدلال على وجود الله.

الخطوة الثانية:

يسعى بلنتينجا في الخطوة الثانية لتبيين أن المعتقد الديني أساسي حقيقة. إذ إنه كالمعتقدات الحسية أو المعتقدات التي تعتمد الذاكرة، يمتلك خصائص المعتقد الأساسي. فالخصيصة المهمة (للمعتقد الأساسي)، هي وجود ظروف معينة تشكّل الأرضية له وتبرر وجوده. واعتماداً على هذه الأرضية، يمكننا منع دخول المعتقدات الخرافية إلى دائرة المعتقدات الأساسية. فتعتبر المعتقدات الحسية أساسية إذا ما بنيت على تجربة حسية في ظروف مناسبة. ومن الواضح أن ليس بإمكان أي حس ضمان عقلانية المعتقد الحسي، لأن ظروف الإدراك الحسي قد تكون غير مناسبة أو قد تخطئ القوى الحسية في تقييمها. والمسألة نفسها واردة بالنسبة للمعتقد الديني. أي يجب بناء المعتقد الديني على أساس تجربة دينية في ظروف مناسبة ليصبح هذا المعتقد أساسياً.

لا يمكننا في هذا المقال بيان الظروف اللازمة للتجربة الحسية أو الدينية، لكن المهم هو الشبه في تركيبة التبرير والمعقولية لكلا المعتقدَين، الديني والحسي.

و قد تأثر بلنتينجا في هذا القسم من بحثه بصورة كبيرة بكالفن، واعتقد بإمكان وجود قابلية المكاشفة ومعرفة الله مودعة في ذات الإنسان بشكل فطري، كقوى الإدراك الحسي، تنمو إذا ما توفّرت لها الشروط اللازمة. فكما لو فتحنا أعيننا في مكان



مضيء ورأينا منضدة، يمكننا رؤية يد الله في صنع وردة جميلة إذا ما نظرنا إليها في جوّ خالٍ من الأحكام المسبقة والنيات الخاصة.

وعلى هذا النسق وباعتماد التجربة الدينية، يسعى بلنتينجا لتبيين أن المعتقد الديني أساسي، فيثبت معقولية الإيمان بالله من دون استدلال.

وتشكّل تجربةُ حضور الله أحدَ أهم مباني المعتقدات الدينية لكثير من المؤمنين على مدى التاريخ. فكما يبرر هؤلاء المؤمنون الاعتقاد بوجود شجرة أمامهم بإدراكهم الحسّي لها وتجربتها الحسّية، كذلك يبررون اعتقادهم بوجود الله على أساس التجربة الدينية. فالإجابة على كيفية تبرير المعتقد الديني، بالنسبة لهم، أمر سهل، لا يتطلب العناء وتعقيدات الكلام والفلسفة.

درجة تأكيد المدارس الدينية على التجربة الدينية ودورها في تبرير المعتقد الديني، تختلف من مدرسة إلى أخرى. لكن هناك تقارير في غاية الروعة من التراث الديني حول التجارب الدينية المختلفة.

يقول رادهكرشنان: أقوى برهان على وجود الله هو إمكان تجربته وإدراك حضوره. فالله معطى تجريبي، ومضمون محسوس للتجربة، وحالة روحانية.

وفي العقود الأولى من القرن العشرين والتي ازدهرت فيها بحوث فلسفة الدين، لم يلتفت كثيراً إلى دور التجربة الدينية في تبرير المعتقد الديني. ويذكر استن دليلين لهذا الأمر: أولاً، كانَ ينظر إلى التجربة الدينية كأمر ذهني فاقد للأبعاد العينية والموضوعية، لذا لا يُستَند إليها في تبرير المعتقد الديني. ثانياً، كانت التجربة الدينية تعدّ مبهمة وغير قابلة للتعريف، لذا لم تعر أية أهمية في تبرير المعتقد الديني. ولكن بمرور الزمن نرى دوراً متزايداً للتجربة الدينية في تبرير المعتقد.

وفي المجموع، نستطيع تعريف التجربة الدينية بالمعرفة التي يحسّ بها الفرد من خلال مواجهة الله ومكاشفته. فيشاهد الإنسان الله بطرق مختلفة، عن طريق المكاشفة من خلال أمر محسوس وفي متناول الجميع، أو من خلال أمر خاص أو بطرق أخرى.

وفي الختام، أود التنبيه إلى أن المعتقدات الحسية، بما أنها مبنية على تجربة يستطيع الجميع القيام بها، فهي عامة. أما المعتقدات الدينية، بما أنها تبْنى على تجارب خاصة، فهي غير عامة. ولكن هذا الأمر لا يمنع كون المعتقدات الدينية أساسية، لعدم وجود شرط كهذا للمعتقدات الأساسية. ولو أردنا وضع هذا الشرط للمعتقدات الأساسية، لوقعنا في التناقض.



المراجع:

1. أرسطو. متافيزيك (المتافيزيقا)، ترجمه للفارسية: شرف الدين الخراساني، ط1، طهران: كفتار، 1344 هـ.ش.
2. بيترسون، مايكل وآخرون. عقل واعتقاد ديني (العقل والمعتقد الديني)، ترجمه للفارسية: احمد نراقي وابراهيم سلطاني، ط 1، طهران: طرح نو، 1376 هـ.ش.
3. جوادي، محسن. درآمدي بر خداشناسي فلسفي (غطلالة على معرفة الله الفلسفية)، ط 1، قم: معاونت امور اساتيد ودروس معارف اسلامي، 1375 هـ.ش.
4. خرمشاهي، بهاءالدين. جهان غيب وغيب جهان (عالم الغيب وغيب العالم)، ط 1، طهران:كيهان، 1365 هـ.ش.
5. الخميني، روح الله. شرح جهل حديث (شرح أربعين حديث)، ط 21، طهران: مؤسسة تنظيم ونشر آثار امام خميني، 1378 هـ.ش.
6. شيرازي، صدرالدين. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية، ط 4، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1410 هـ.ق.
7. الكليني. أصول الكافي، طهران: دار الأسوة، 1376 هـ.ش.
8. كيوبيت، دون. درياي ايمان (بحر الإيمان)، ترجمه للفارسية: حسن كامشاد، ط 1، طهران: طرح نو، 1376 هـ.ش.
9. هدسون، وليم. دونالد، لودويك ويتكنشتاين (لودفيغ فيتغنشتين)، ترجمه للفارسية: مصطفى ملكيان، ط 1، طهران: كروسي، 1378 هـ.ش.
10. هيك، جون. فلسفه ى دين (فلسفة الدين)، ترجمه للفارسية: بهرام راد، ط 1، طهران: انتشارات الهدى.
11. فصلية انديشه ى ديني (الفكر الديني)، السنة الأولى، العددان الثالث والرابع، جامعة شيراز، 1379 هـ.ش.



12. مجلة نقد ونظر (نقد ورأي)، السنة الأولى، العدد الثالث والرابع، 1374 هـ.ش.

13. مجلة نقد ونظر (نقد ورأي)، السنة السابعة، العددان الأول والثاني، 1380 هـ.ش.

14. Geivett R. Douglas and Sweetman Brendan (eds)Contemporary on Religious Epistemology New York Oxford University press 1992.

15. Helm Paul (ed) Faith and Reason Oxford New York 1999.

16. Hoitenga Dewey Faith and Reason From Plato To Plantinga State University of New York press 1991.

17. Plantiga Alvin and Wolterstroff Nicholas (eds) Faith and Rationality Notre Dome: University of Nort Dome press 1983.

18. Plantinga Alvin Reformed Epistemology in Philip L.Quinn A Companion to the Philosophy of Religion Oxford Blackwell 1999.

19. Taliaferro Charles Contemporary Philosophy of Religion Oxford Blackwell 1998.




مكتبة
الفكر الجديد

إشكالية الفلسفة والشريعة
في التفكير الديني الإسلامي

أقدم مناظرة تراثية وصلتنا، بين:
أبي سليمان محمد بن معشر المقدسي،
وأبي سليمان محمد بن بهرام السجستاني،
والجريري غلام بن طرارة

إعداد وتقديم: عليّ المَدَن




مكتبة
الفكر الجديد

- 1 -

يعلم الجميع أن تاريخ الحضارة الإسلامية، وفي المجالات العلمية والفكرية والأدبية كافة، قد ألفّ منذ القدم أسلوب المناظرة والنقاش والنقد، وقد حفلت كتب التاريخ الإسلامي العام، وكتب التاريخ والطبقات والتراجم وغيرها، الخاصة بهذا العلم أو ذاك من علوم المسلمين ومعارفهم، بالعديد من تلك المناظرات وأخبارها ونوادرها، حتى أفردت فيها المصنفات وكتب في آدابها المؤلفات، وتحول نعت «المناظر» إلى صفة مدح وثناء يضاف إلى تراجم العديد من أعلام المسلمين ومشاهيرهم، وكان ديدن الخلفاء والأمراء ومفاخرهم أن يعقدوا مجالس المناظرة في بلاطاتهم، ويجمعوا في النقاش بين الخصوم والمختلفين فكريًا، ثم امتد هذا التقليد للعلماء أنفسهم حتى بات من سمات العالم الكبير أن يفرد المجالس ويعقد الندوات - وهي حالة تشبه فكرة الصالونات الثقافية الحديثة - فتعرض في المجلس المذاهب والأفكار، ثم تحلل وتناقش، ويتناظر فيها وتنقد، في أجواء ملفتة من الحرية والانفتاح.

إلا أن ما يحظى بتركيزنا اليوم من تلك المناظرات ليس «التقليد الثقافي» الذي تعكس، ولا حتى الحلول التي عولجت بها تلك الأفكار، إنما الذي يهمنا هو ما تضمنته تلك المناظرات من إشكاليات، وما قدمه المشاركون فيها من حجج ومعايير ومناهج، يهمنا أن نعرف الأسباب التي تقف خلف اختيار هذه الفكرة الخاصة أو تلك للمناظرة؟ والأسئلة المضمرة فيها وكيفية معالجتها وأهدافها. ولقد تميزت العديد من المناظرات والنقاشات بحضور فعال في الذاكرة الثقافية والمعرفية للمسلمين، وتلقاها الوسط الإسلامي بعناية فائقة؛ نظرا لخطورة الإشكاليات التي تطرقت لها، ولعل من أهم نماذج تلك المناظرات، المناظرة الشهيرة حول (المنطق وعلم النحو) التي دارت بين النحوي أبي سعيد السيرافي والمنطقي أبي بشر متى بن يونس، والتي ذكرها التوحيدي - وكتب التوحيدي غنية جدًا في نقل وقائع مناظرات عصره وأخبارها - في الليلة الثامنة من كتابه (الإمتاع والمؤانسة).

ما هو سر أهمية مناظرة (السيرافي / متى بن يونس) لتحتل كل تلك الأهمية؟



يمكننا القول دون كثير من المبالغة لأنها تتناول أعقد إشكالية سيعرفها تاريخ الفكر في الإسلام، إشكالية (منهج التفكير وأدواته). وعلى الرغم من الأهمية التاريخية العظيمة التي نالتها بحق تلك المناظرة، إلا أنها بقيت ترسم جزءًا واحدًا فقط من المشهد، في حين ظل الجزء الآخر منه، والمتعلّق بـ«مادة» هذا المنهج الجديد ومسلماته ومفاهيمه، أمرًا مسكوتًا عنه لدى الباحثين المعاصرين. وفي رأيي أن النص الذي نلفت عناية الباحثين إليه اليوم هو من يقوم بتغطية هذا الجزء الآخر من المشهد، وأعني به المناظرة التي ذكرها أبو حيان في الليلة السابعة عشرة من كتابه السالف الذكر، حين تطرق لمضمون (رسائل إخوان الصفا) وما دار حولها من آراء ونقاشات. إن الإشارة إلى هذا النص ليس بالأمر الجديد على العارفين بالتراث الإسلامي، فلطالما تمت الإحالة عليه والوقوف عنده في الدراسات الحديثة المهتمة بتاريخ الفكر الإسلامي، إلا أن تلك الإحالات والوقفات اقتصرت على الاستشهاد بما ورد في كلمات التوحيدي حول تحديد «هوية» مؤلفي (رسائل إخوان الصفا)، ولم يتجاوزها إلى تحليل «مضمون» هذا النص وتشريحه بالمستوى اللائق به، وهذا ما عنيته بالسكوت عنه وعما تناوله من آراء ونقاشات.

ـ 2 ـ

يتناول النص الذي بين أيدينا علاقة الفلسفة بالشريعة (أو العقل والوحي، أو الاتباع والابتداع، أو العقل والنقل)، وهي الإشكالية الأعقد في تاريخ الفكر الإسلامي. وقصة الفلسفة في حضارة المسلمين هي قصة الصراع من أجل السلطة، قصة النزاع من أجل امتلاك المعنى ومصادره، قصة وحدة أمة، قصة تفكك كيان سياسي، قصة حرية وتمرد، قصة المشروعة والانفراد بفكرة السيادة الإلهية، قصة انشقاقات عرقية ودينية وسياسية طموحة تريد تحقيق أغراضها. ولن يفهم تاريخ الفلسفة في الإسلام من يهمل التاريخ السياسي للمسلمين: الفلسفة هي مجرد غشاء، أما الأعماق، أما حقيقة الأمور، فهي هناك حيث الصراعات الواقعية حول تفكك هذا الكيان العظيم الذي اسمه (دولة الإسلام).

نشأت هذه الدولة وهي موحدة وقوية، معاييرها جليّة، مفاهيمها واضحة وسهلة، ومصادرها في متناول الجميع .. ثم هبت رياح الخلافات والصراعات على الحكم، ورافقها توسع هذه الدولة وانتشارها وانضمام الكثير من الأقليات ذات الثقافات المتنوعة، فقضمت الحروب الكثير من الرجال، وبدأت التكتلات والحركات السياسية الجديدة تلد قادة طموحين جدًا، وتبحث عن أتباع جدد، وبدأ الضجر



من الأوضاع القائمة يجذب - عن حسن نية أو سوئها - الساخطين من أبناء الإسلام وغيره، المتذمرين من رداءة الواقع المفكك البائس.

لقد كانت الفلسفة تبث الذعر في نفوس المتحمسين للإسلام، من الورعين الذين هالهم ضياع حضارة الإسلام والخروج على تعاليم نبيه، ولكن دون جدوى، فقد انطلقت شرارة حريق ليس بوسع أحد إيقافه بحال من الأحوال. بدأ الموقف من الفلسفة رافضًا أول الأمر، ثم سرعان ما أُرغم المسلمون؛ بفضل جهود الأقليات الدينية والعرقية المنضوية تحت لواء الدولة الإسلامية، وبعد أن حجزوا مقاعدهم في بلاطات الأمراء الجدد، على الانخراط في مناظرات لا تحتكم لغير «العقل» ومعاييره ومفاهيمه وقياساته. تم تحييد المنطق وبعض فقرات الفلسفة بعنوان أنها «أدوات» تستمد معناها من «أغراض» و«تطبيقات» مستخدميها، إنْ خيرًا فخير، وإن شرًا فشر. ثم توالت الأيام فتشابكت الفلسفة بعلوم المسلمين وامتزجت واختلطت اختلاطًا عظيمًا.

يتصور البعض أن من رفض الفلسفة إنما رفضها بداعي التعصب والإنغلاق، وأن من أيّدها أو قبلها فعل ذلك بدافع الحب للحقيقة والانفتاح .. ولكن الحقيقة في الغالب ليست كذلك، فلا الرافض متعصب دائمًا ولا المؤيد منفتح دائمًا. ليست المسألة (إشكالية حرية) أو (إشكالية حقيقة) في جميع الحالات، بل هي في كثير من الأحوال مسألة (تماسك دولة) و(وحدة أمة). وإذا كان من الممكن أن يختلف موقف الحريصين عليهما، فيرى البعض منهم في رفض الفلسفة، والبعض الآخر في قبولها، ما يحقق هذا التماسك والوحدة، فإن موقف العاملين على تقويض هذا التماسك والوحدة كان موحدًا في قبول الفلسفة وامتطائها لتحقيق ذلك. ومن هنا لم يكن اعتباطا أن اكتسبت الفلسفة في أذهان الكثير من المسلمين سمة «المنافس» لـ(السيادة الإلهية) و«الانحلال» عن شريعة نبيه، إذ لا معنى لبقاء تلك السيادة في نظر هؤلاء حين تنهار الدولة وتتمزّق الأمة وتتنصّل عن تعاليمها الموروثة تحت فكرة البحث العقلي (الحر) و (المستقل) و (المستأنف).

ولكن إذا كانت الفلسفة مشروعًا منافسًا، وهي كذلك بالفعل إذا حافظت على استقلالها بحق، فإن التفلسف في الإسلام كان مصدر ثراء للتفكير يوم كان الموقف منه نقديًا (كما هو الحال مع الطبقة الثانية من المعتزلة كالعلّاف والنظّام والجاحظ ... إلخ)، قبل أن يتحوّل إلى «إطار مغلق» مع الفارابي وابن سينا ومن سار على مناهجهما، ثم يتحنّط في مجرد تمرين عقلي افتراضي، رتيب وممل، مشوش ومضطرب، وباعث لإرباكات منهجية هائلة.

وإذا كنا اليوم منفصلين عن الموقف التاريخي الذي ورثناه عن أسلافنا حول



التفلسف، وذلك بفضل أشكلة عصرنا لمفاهيم الإيمان والسيادة الإلهية وفلسفات الوحي والنبوات والشرائع، فإننا مطالبون قبل كل شيء بالقيام بثورة على أنماط التفلسف التي ورثناها، سواء عن أولئك المؤيدين لحضارة الإسلام أو أولئك الساخطين عليها.

ـ 3 ـ

في دراسته الشهيرة عن جيل مسكويه والتوحيدي: «نزعة الأنسنة في الفكر العربي»، وبعد أن يصل أركون إلى نتيجة مفادها أن طبيعة الظروف والحاجيات وهموم وتساؤلات عصر البويهيين هي التي دعت إلى انتشار الفلسفة وإشاعة الروح الثقافية النقاشية داخل مجتمعهم، يكتب أركون ما يلي: «لقد فشلت الأمة كمشروع موحد، كان النبي قد حدّد قواعده ورسالته في البداية. والدليل على ذلك انقسامها إلى مذاهب وفرق متصارعة. وأمام هذا الفشل لم يبق للمفكرين إلا أن يقوموا برد فعل متضامن من أجل إنقاذ مدينة مهددة (أو أمة مهددة بالانقسامات). ولهذا السبب عادوا إلى تجربة الحكماء القدماء، أي إلى فلسفة إفلاطون وأرسطو وغيرهما، لكي يستمدوا منها خبرة جديدة ومعرفة توحّد الأمة المهددة والمنقسمة على نفسها. ولم يعودوا إليها لأسباب تجريدية نظرية، أو لتكرار نصوص عفا عليها الزمن، وإنما عادوا إليها لتلبية حاجيات عملية مطروحة عليهم في مجتمعهم وعصرهم ومن أجل التضامن مع عصرهم) (ص 347).

إن فكرة أركون عن المهمة «الإنقاذية» للفلسفة في انتشال الأمة أو المدينة من الانقسامات لم تكن هي وجهة نظر جميع المنشغلين بالفلسفة عن دور الفلسفة، ناهيك عن موقف المعارضين للفلسفة من «خارج» الفلسفة (كالفقهاء والمحدثين وغيرهم)، فإنهم متفقون على عكس ذلك تمامًا، ومن الملفت أن «النص» الذي نتحدّث عنه هنا جمع الإشارة إلى الموقفين معًا. والطرفان (السجستاني عن الفلاسفة، والجريري عن الفقهاء) يعودان بالمسألة إلى تاريخ أقدم من العصر البويهي بكثير، قال السجستاني: «وإنما دخلت الآفة من قوم دهريين ملحدين ركبوا مطيّة الجدل والجهل، ومالوا إلى الشغب بالتعصب، وقابلوا الأمور بتحسينهم وتقبيحهم وتهجينهم، وجهلوا أن وراء ذلك ما يفوت ذرعهم، ويتخلّف عن لحاقه رأيُهم ونظرُهم، ويعمى دون كنه ذلك بصرُهم. وهذه الطائفة معروفة، منهم: صالح بن عبدالقدوس، وابن أبي العوجاء، ومطر بن أبي الغيث، وابن الراوندي، والصيمري. فإن هؤلاء طاحوا في أودية الضلالة، واستجرّوا إلى جهلهم أصحاب الخلاعة والمجانة). وقال الجريري: «قد حاول هذا



الكيد خلق في القديم والحديث، فنكصوا على أعقابهم خائبين، وكبوا لوجوههم خاسرين».

من الواضح أن هذا الموقف الأخير يوسّع من إشكالية دخول الفلسفة للإسلام ويعود بها إلى أواخر ما يسمى «عصر التابعين»، حيث بداية (إشكالية العقل والنقل) ومعارضة النصوص، أو تأويلها، بالمقدمات العقلية، أيام الجعد بن درهم (ت 118 هـ) وتلميذه الجهم بن صفوان (ت 128 هـ)، وهو التيار الذي ساعد على صعود الجيل الأول من المعتزلة، كما استفاد منه أيضًا العباسيون في بث دعوتهم ونشرها، والذي سيتطور لاحقًا مع الجيل الثاني للمعتزلة (العلّاف والنظّام والجاحظ) والإمامية (وعلى رأسهم هشام بن الحكم)، ومعه سيتم اعتماد القياسات العقلية (وليس القياس بالمعنى الأرسطي) في الكثير من القضايا الدينية، لا سيما في فهم وتأويل الصفات الإلهية (المعتزلة)، وفي فهم وإثبات نظرية الإمامة (الإمامية).

إلا أن ما ميّز هذه المرحلة من حضور الأفكار العقلية، المستقاة من المحيط الثقافي والكتب المترجمة توّاً، هو الروح النقدية في التعاطي مع المنطق والفلسفة الأرسطيين - وهو ما يفسر بكثرة الكتب المصنفة في (الرد على أرسطو) - وامتزاج التفلسف بالآداب العربية الإسلامية الموروثة. ولكن هذا التيار سوف يلقى نهايته مع «جيل الذروة» من أمثال أبي زيد البلخي، وسنشهد ظهور طبقة جديدة من المتفلسفين الذين عبّرت عنهم «جماعة إخوان الصفا» (الذين يدور النص الحالي حول مناقشة أفكارهم) والموافقين لهم كالفارابي والعامري وابن سينا (وحتى السجستاني نفسه) .. إلخ. (وهؤلاء كلهم إسلاميون)، بالإضافة إلى غير الإسلاميين كمتى بن يونس وابن زرعة وابن الخمار وابن يعيش ومتى بن عدي .. إلخ. فمع هؤلاء ستنجح كل الحملات الإعلامية التي وصف جزءًا منها الجاحظ في رسالته (صناعة الكلام)، التي تحط من المتكلمين وتنعتهم بالجدل والمراء والشغب وقلة التحصيل، تلك الحملات التي انخرط فيها الفقهاء والمحدثون إلى جانب «هؤلاء المتفلسفين» معًا، والتي قطف ثمارها بذكاء هذا الجيل من المتفلسفين الذين نتحدّث عنهم. فصنفوا الكتب في المنطق الأرسطي ونشروها وناظروا دفاعًا عنها، وأعادوا طرح الإلهيات الإسلامية بمقدمات فلسفية، وسنبقى ننتظر: قدوم الغزالي ليتم تعميد المنطق إسلاميًا، وظهور الفخر الرازي والنصير الطوسي ليتم رسميا التخلي عن أساليب المتكلمين القديمة لصالح «التفلسف في الإلهيات».

وبالعودة مرة أخرى إلى أركون فإنه يصف الفلاسفة المسلمين بتضييق «الإشكالية الفلسفية الكبرى» التي افتتحها أرسطو، فيقول: «ولم يأخذوا منها إلا اللحظات



والنتائج ومقصد الحقيقة الذي يتوافق مع الآفاق المعرفية المدشّنة من قبل الوحي الديني. [...]، كانوا يكتشفون معطيات حقيقية تمشي في اتجاه الحكمة. نقصد الحكمة المتصوَّرة على أساس أنها طريق للنجاة في الدار الآخرة، أكثر مما هي بحث حر، متعثر، منفتح، لا ينتهي أبداً. بمعنى آخر فإن فلاسفة العرب والمسلمين كانوا يبحثون عن أجوبة نهائية مغلقة، لا عن أسئلة تحرك الهمم دائما نحو المزيد من البحث والفتوحات المعرفية، وهنا يكمن الفرق الأساسي بينهم وبين فيلسوف اليونان الكبير. يضاف إلى ذلك أن حاجيات المجتمع الإسلامي المتأزم هي التي كانت توجّه فهم النصوص الفلسفية الإغريقية. بمعنى أن هذه النصوص لم تكن تفهم لذاتها وبذاتها، بقدر ما كانت تفهم على ضوء حاجيات المجتمع العربي - الإسلامي في ذلك العصر ولتلبية هذه الحجيات بالذات) (نزعة الأنسنة: 411).

إن ما يطالب به أركون الفلاسفة المسلمين إنما هو (من المستحيل التفكير فيه)، ولذا أجد أن الأنسب أن نغير عبارته الأخيرة: (يضاف إلى ذلك ..)، إلى القول: (وسبب ذلك ..)، إذ إن ما كان يمنع الفلاسفة المسلمين، أن يكونوا على شاكلة الفيلسوف اليوناني هو هذا الفارق العظيم المتمثل بـ(حاجيات المجتمع الإسلامي)، أعني به (المفاهيم الدينية)[1] التي قضت أن يكون التفلسف مختلفًا اختلافًا جذريًا، وهو السبب ذاته الذي جعل التفلسف المسيحي - نافذة العرب على الفلسفة - «مسيحيًا». وهذا تحديدًا ما جعل فكرة البحث (الحر، المتعثر، المنفتح، والذي لا ينتهي أبداً) التي يعتز بها أركون في نصه أعلاه عنصرًا قدحيًا في أذهان المسلمين؛ يفسّر بالضلال والحيرة والشك وقلة اليقين[2].

إن التفكير العقلي (والفلسفي) حمل منذ اليوم الأول لظهوره في الإسلام ظروف نشأته، وبقي محافظًا عليه حتى اللحظة الأخيرة، فكان للصراعات السياسية والاجتماعية المكسوة بكساء الدين أن تلقي بظلالها على جميع مراحله، وإذا كانت الخلافات الإسلامية الداخلية كالإمامة (في أول أمرها) ومرتكب الكبيرة والإرجاء

---

(1) وهذا ما تنبه له نقاد الفلسفة المسلمون حين تحدّثوا عن تشييد الفلسفة اليونانية بمعزل عن «النبوات»، وأن فلاسفتها يجهلون الإلهيات، أو أن مشاركتهم فيها ضئيلة لا قيمة لها. راجع العينة التالية من كلام ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل (6/ 246)، (7/ 293)، (7/ 333 وما بعدها)، (8/ 233)، (10/ 300). النبوات (1/ 195). الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (1/ 344)، (5/ 27 وما بعدها).

(2) يمكن ذكر الكثير من الشواهد على ذلك، ولكن من بين أهم تلك الشواهد وأجمعها ما قاله ابن تيمية في أكثر من موضع من تراثه، راجع على سبيل المثال: منهاج السنة النبوية (5/ 269)، حيث تحدّث عن أبي المعالي الجويني وأبي حامد الغزالي والشهرستاني والآمدي والرازي.



والقدر وغيرها، يحسم شأنها بإظهار النصوص الإسلامية، فإن الضغوط «الدينية» التي أثارها النصارى حول (حقيقة المسيح) وعلاقتها بالصفات الإلهية لدى المسلمين (وقد أوضح الجاحظ الكثير من أحوال النصارى وتأثيراتهم في رسالته: الرد على النصارى)، ثم ظهور الاتجاهات الدينية الثنوية والمانوية والصابئية المشكّكة في أمر «النبوات» و«الشرائع»، هي من أصبغت التفكير العقلي والفلسفي بصبغة دينية لا تقاوم البتة.

وأنا أحسب أن تأثيرات الحروب الإسلامية الداخلية، التي أهلكت العديد من أرواح الأتباع المتحمسين للتعاليم الدينية الموروثة عن نبي الإسلام، وتفاقم الخلافات على السلطة بين الشخصيات القرشية التي قضمت الكثير من القادة والأمراء، الذين يعتزون بالانتساب «للسنة» والعصر الذهبي للمسلمين الأوائل، ومن ثم ظهور أجيال جديدة من المنتسبين للإسلام (الأعم من طبقة الموالي أو العرب المخالطين لهم) منافسة في فهم الإسلام أو طامحة لقيادة البلدان المنضوية تحت اسمه .. أقول: أحسب أن كل ذلك أثر تأثيرًا بالغًا، سواء في ظهور التفلسف والتفكير العقلي عمومًا، أو في توجيهه وتحديد شكله ومعالمه. ولعل في نماذج الطبقة السياسية[1] التي تحدّث عنها هذا «النص» ما يوضح بعض أسرار هذا الموضوع. أقول ذلك بدافع تاريخي فقط دون أن يكون للأمر أي ربط بموقفي الفكري من إشكالية العلاقة بين الفلسفة والدين وما ينبغي أن تكون عليه.

- 4 -

أشرت فيما سبق إلى أن النص الذي بين أيدينا مقتبس من كتاب أبي حيان التوحيدي (الإمتاع والمؤانسة)، وتحديدًا من الليلة السابعة عشرة. يبدأ الوزير ابن سعدان (ت 375 هـ) بسؤال أبي حيان عن مذهب أبي الخير الهاشمي (زيد بن رفاعة) وخبره، فيعتذر التوحيدي أولاً، ولكنه يتراجع لاحقاً إثر إصرار الوزير على ذلك، فيدلي برأيه عن أحواله وثقافته، ثم يسوق الكلام عن إقامته في البصرة وانضمامه لجماعة «إخوان الصفا

(1) قال الذهبي في ترجمة أبي الفتح علي بن محمد بن الحسين، الوزير ابن العميد (ت 366 هـ): (وقيل: كان مع فنونه لا يدري الشَّرْع، فإذا تكلم أحد بحضرته في أمر الدين شُق عليه وخنس، ثم قطع على المتكلم فيه). وفي مرداويج الديلمي يقول مسكويه: «وكان في نفسه أن يملك بغداد ويعقد التاج على رأسه ويعيد ملك الفرس فعوجل بالقتل» (تجارب الأمم: 5/ 409). أما أحمد ابن سهل المروزي، فقال ابن الأثير: «وكان لأحمد إخوة يقال لهم: محمد والفضل والحسين، قُتلوا في عصبية العرب والعجم بمرو» (الكامل في التاريخ: 6/ 664).



وخلان الوفا»، التي يشرع التوحيدي في إيضاح مشروع أعضائها وأهدافهم الرئيسية، فيقول: إنهم وضعوا «بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله والمصير إلى جنته، وذلك أنهم قالوا: الشريعة قد دُنِّست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة؛ وذلك لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية، والمصلحة الاجتهادية. وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال». وبعد أن يسأله الوزير إن كان اطلع على تلك الرسائل وعن رأيه فيها، يجيب التوحدي - كما هي عادته بالكتمان والإجمال - جوابًا عاما، ولكنه ينقل تقييمين مهمين لتلك الرسائل، أحدهما لأبي سليمان السجستاني، الفيلسوف والمنطقي الأشهر في بغداد آنذاك، وما أجاب به على أسئلة واستفسارات تلميذه أبي العباس البخاري. والتقييم الآخر لـ(الجريري غلام بن طراره) في مناظرة له جرت في سوق الوراقين مع أبي سليمان المقدسي، أحد أهم أعضاء جماعة «إخوان الصفا» وأبرزهم، إن لم يكن مؤسس الجماعة ورئيسها. ثم يعود التوحيدي في الختام ليثني على عقلية السجستاني وعمقه ودينه، موضحًا تفاصيل جديدة تتعلّق بآراء السجستاني في مسألة العلاقة بين (الفلسفة والشريعة) ومشاكلها والحلول التي تذللها.

أكتفي بهذه الإلماحة المقتضبة حول مجريات هذا النص المهم جدًا، تاركاً للقارئ أن يقف بنفسه على مضمونه وتفاصيله، إلا أنني قبل أن أختم هذا التقديم أود التنويه على بعض النقاط:

1. لكتاب (الإمتاع والمؤانسة) طبعات عديدة، وأغلبها طبعات تجارية تعتمد على نشرة (أحمد أمين وأحمد الزين) مع تغييرات طفيفة؛ ولهذا فإنني فضّلت الإشارة إلى رقم «الليلة» التي جرى فيها الحديث بدل الإحالة إلى رقم الجزء والصفحة، فإن هذا يتوافق مع جميع الطبعات طالما أن التوحيدي وضع كتابه على ليالٍ. وقد أدخلت على النص بعض التعديلات والتصحيحات، وأضفت له بعض العناوين والهوامش والتخريجات والتراجم، واقتصرت في ذلك على حد الضرورة ومن كلمات أبي حيان نفسه، اللهم إلا فيما لا أجد له كلامًا فيه، فقد نقلته عن مصادر أخرى.
2. سيتضح للقارئ بعد مطالعته «النص» أن فكرة محمد عابد الجابري عن تميز موقف ابن رشد من (إشكالية العلاقة بين الفلسفة والشريعة) عما سواه، والتي أقام عليها دعواه بوجود فاصل معرفي أو قطيعة بين (المغرب والمشرق العربيين)، فكرة غير سديدة على الإطلاق، وأن موقف ابن رشد إن لم يتوافق مع مقترح جماعة «إخوان الصفا» كما كان يذهب ابن تيمية، وهو محق في



ذلك، فإن موقفه لا يكاد يختلف عن مقترح أبي سليمان السجستاني. بل ويمكن القول إن جميع النظريات التي قدمها مفكرو الحضارة الإسلامية حول تلك الإشكالية تجد تعبيرها، بنحو وآخر، في ثنايا هذا النص، سواء في ذلك النفاة أو المثبتون؛ كالفارابي وابن سينا والغزالي وابن تيمية، وهذا الأخير هو أوسع وأشمل من تناول هذه الإشكالية في كتابه الضخم والذائع الصيت: (درء التعارض).

3. لم أعثر على من وضع هذا النص في السياق الذي نتحدّث عنه؛ أعني سياق الإشكالية المشار إليها، إلا ما ورد في كلمات ابن تيمية في كتابه (منهاج السنة النبوية)[1].

4. الصحيح أن مقصود أبي حيان في قوله (الجريري غلام بن طرارة)، (أو طرارا)، هو (المعافى بن زكريا النهرواني) (ت 390 هـ) الذي عرف بـ(الجريري) نسبة إلى ابن جرير الطبري الذي كان ينتصر له في الفقه، وهذا ما ذهب إليه أيضا ابن تيمية[2]، إلا أنني لم أجد تفسيراً مقنعاً لكلمة (غلام)، خصوصا وأنها تكررت من أبي حيان في موضع آخر[3].

5. يتضح من إشارة أبي حيان في ختام هذه المناظرة أن موضوعها بقي نشطاً لوقت طويل وأن رأي السجستاني أثار جملة واسعة من النقاشات والردود، لا سيما من قبل (أبي غانم الطبيب)، صاحب محمد بن زكريا الرازي (ت 311 أو 313 هـ) على ما يقول التوحيدي، وهو شخصية غامضة ليس لدينا معلومات عنها، إلا أن التوحيدي نوه على أنه كان يعترض على حل السجستاني ويضايقه في مقترحه بـ(فرز الشريعة من الفلسفة، ثم الحثّ على انتحالهما معا)، وأنه كان (يُلزمه القول بما ينكره على الخصم). وهذا صحيح إلى حد كبير لمن طالع (رسائل إخوان الصفا)، والتوحيدي يدعي أنه طلب من الوزير أن يأذن له بكتابة تلك المناقشات والردود إلا أنه رفض ذلك، ولا شك أن هذا يشكل خسارة كبيرة، فقد كان من الممكن أن تتيح لنا تلك «الوريقات» تصورًا أكثر وضوحًا لطبيعة المشهد الفكري آنذاك وآراء الأطراف المهمة فيه وأدلتهم وحججهم.

ع.م.
2015 /11 /26

---

(1) منهاج السنة النبوية: (2/ 466).
(2) المصدر السابق نفسه.
(3) أخلاق الوزيرين: 112.



نص المناظرة:

«حيرة الوزير ابن سعدان بمذهب ابن رفاعة وسؤاله عنه».

«...».

وقال أيضاً: حدّثني عن شيء هو أهم من هذا لي وأخطر على بالي. إني لا أزال أسمع من زيد بن رفاعة قولاً ومذهباً لا عهد لي به، وكنايةً عما لا أحقّه، وإشارةً إلى ما لا يتوضّح شيء منه، يذكر الحروف ويذكر النّقط، ويزعم أن الباء لم تنقط من تحت واحدة إلا بسبب، والتاء لم تنقط من فوق اثنتين إلّا لعلّة، والألف لم تعرّ إلا لغرض. وأشباه هذا، وأشهد منه في عرض ذلك دعوى يتعاظم بها ويتنفّج[1] بذكرها.

فما حديثه؟

وما شأنه؟

وما دخلته؟

وما خبره؟

فقد بلغني أنّك تغشاه وتجلس إليه، وتكثر عنده، وتورّق له[2]، ولك معه نوادر مضحكة، وبوادر معجبة. ومن طالت عشرته لإنسان صدقت خبرته به، وانكشف أمره له، وأمكن اطّلاعه على مستكنّ رأيه وخافي مذهبه وعويص طريقته.

فقلت: أيّها الوزير، هو الذي تعرفه قبلي قديماً وحديثاً بالتربية والاختبار والاستخدام، وله منك الأخوة القديمة والنسبة المعروفة.

قال: دع هذا وصفه لي.

«رأي التوحيدي بابن رفاعة»

قلت: هناك ذكاء غالب، وذهن وقّاد، ويقظة حاضرة، وسوانح متناصرة، ومتّسع في فنون النّظم والنثر، مع الكتابة البارعة في الحساب والبلاغة، وحفظ أيام الناس، وسماع للمقالات، وتبصّر في الآراء والديانات، وتصرّف في كل فن: إمّا بالشدو الموهم[3]، وإمّا بالتبصّر المفهم، وإما بالتناهي المفحم.

فقال: فعلى هذا ما مذهبه؟

قلت: لا ينسب إلى شيء، ولا يعرف برهط، لجيشانه بكل شيء، وغليانه في كل

---

(1) النفَّاج: الكثير الادعاء، يقول ما لا يفعل، ويفتخر بما ليس له ولا فيه.
(2) تعمل له في وراقة الكتب، من نسخ وتصحيح وتجليد وغير ذلك من أعمال.
(3) أنْ يحسن قليلًا من العلم فيوهم الآخرين بأنه كثير.



باب. ولاختلاف ما يبدو من بسطة تبيانه، وسطوته بلسانه، وقد أقام بالبصرة زماناً طويلاً، وصادف بها جماعة جامعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة، منهم أبو سليمان محمد بن معشر البيستي، ويعرف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبو أحمد المهرجاني والعوفي وغيرهم، فصحبهم وخدمهم.

«أحوال إخوان الصفا ومذهبهم»

وكانت هذه العصابة قد تآلفت بالعشرة، وتصافت بالصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قرّبوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله والمصير إلى جنته، وذلك أنهم قالوا: الشريعة قد دُنّست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة؛ وذلك لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية، والمصلحة الاجتهادية. وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال، وصنّفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة: علميها وعمليها، وأفردوا لها فهرستاً وسمّوها (رسائل إخوان الصفا وخلّان الوفا)، وكتموا أسماءهم، وبثّوها في الورّاقين، ولقّنوها الناس، وادّعوا أنهم ما فعلوا ذلك إلا ابتغاء وجه الله (عَزَّ وجَلَّ) وطلب رضوانه، ليخلّصوا الناس من الآراء الفاسدة التي تضر النفوس، والعقائد الخبيثة التي تضر أصحابها، والأفعال المذمومة الّتي يشقى بها أهلها، وحشوا هذه الرسائل بالكلم الدينية والأمثال الشرعية والحروف المحتملة والطرق الموهمة.

فقال: هل رأيت هذه الرسائل؟

قلت: قد رأيت جملة منها، وهي مبثوثة من كل فن نتفاً، بلا إشباع ولا كفاية، وفيها خرافات وكنايات وتلفيقات وتلزيقات، وقد غرق الصواب فيها لغلبة الخطأ عليها.

«تقييم السجستاني العام لمذهب «إخوان الصفا»»

وحملت عدة منها إلى شيخنا أبي سليمان المنطقي السجستاني (محمد بن بهرام)، وعرضتها عليه، ونظر فيها أياماً واختبرها طويلاً، ثم ردّها عليّ وقال: تعبوا وما أغنوا، ونصبوا وما أجدوا، وحاموا وما وردوا، وغنّوا وما أطربوا، ونسجوا فهلهلوا، ومشطوا ففلفلوا[1]، ظنّوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطاع، ظنوا أنهم يمكنهم أن يدسّوا الفلسفة - التي هي علم النّجوم والأفلاك والمجسطي والمقادير وآثار الطّبيعة، والموسيقي التي هي معرفة النّغم والإيقاعات والنّقرات والأوزان، والمنطق الذي هو اعتبار الأقوال

(1) كناية عن الوعورة والتعقيد.



بالإضافات والكميات والكيفيات - في الشريعة، وأن يضمّوا الشريعة للفلسفة.

وهذا مرام دونه حدد[1]، وقد توفّر على هذا قبل هؤلاء قوم كانوا أحدَّ أنياباً، وأحضر أسباباً، وأعظم أقداراً، وأرفع أخطاراً، وأوسع قوى، وأوثق عراً، فلم يتم لهم ما أرادوه، ولا بلغوا منه ما أمّلوه، وحصلوا على لوثات قبيحة، ولطخات فاضحة، وألقاب موحشة، وعواقب مخزية، وأوزار مثقلة.

«نقد السجستاني مشروع «إخوان الصفا» في ضم الشريعة للفلسفة».

فقال له البخاري أبو العباس[2]: ولم ذلك أيها الشيخ؟

«الشريعة مأخوذة عن الله»

قال: إن الشريعة مأخوذة عن الله (عزَّ وجَلَّ) بوساطة السفير بينه وبين الخلق من طريق الوحي، وباب المناجاة، وشهادة الآيات، وظهور المعجزات، على ما يوجبه العقل تارة، ويجوّزه تارة، لمصالح عامة متقنة، ومراشد تامة مبينة، وفي أثنائها ما لا سبيل إلى البحث عنه، والغوص فيه، ولا بد من التسليم للداعي إليه، والمنبّه عليه، وهناك يسقط (لم)، ويبطل (كيف)، ويزول (هلا)، ويذهب (لو) و (ليت) في الريح؛ لأن هذه المواد عنها محسومة، واعتراضات المعترضين عليها مردودة، وارتياب المرتابين فيها ضار، وسكون الساكنين إليها نافع، وجملتها مشتملة على الخير، وتفصيلها موصول بها على حسن التقبل، وهي متداولة بين متعلق بظاهر مكشوف، ومحتجٍ بتأويل معروف، وناصر باللغة الشائعة، وحام بالجدل المبين، وذاب بالعمل الصالح، وضارب للمثل السائر، وراجع إلى البرهان الواضح، ومتفقه في الحلال والحرام، ومستند إلى الأثر والخبر المشهورين بين أهل الملة، وراجع إلى اتفاق الأمة. وأساسها على الورع والتقوى، ومنتهاها إلى العبادة وطلب الزلفى. ليس فيها حديث المنجم في تأثيرات الكواكب وحركات الأفلاك ومقادير الأجرام ومطالع الطوالع ومغارب الغوارب. ولا حديث تشاؤمها وتيامنها، وهبوطها وصعودها، ونحسها وسعدها، وظهورها واستسرارها، ورجوعها واستقامتها، وتربيعها وتثليثها، وتسديسها ومقارنتها. ولا حديث صاحب الطبيعة الناظر في آثارها، وأشكال الأسطقسات، بثبوتها وافتراقها، وتصريفها في الأقاليم والمعادن والأبدان، وما يتعلّق بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وما الفاعل وما المنفعل منها، وكيف تمازجها وتزاوجها، وكيف تنافرها وتسايرها، وإلى

---

(1) الأمر الحدد: الممتنع، ويقال: دعوة حدد، أي باطلةٌ مردودةٌ لا تجاب.

(2) تلميذ السجستاني على ما ذكره التوحيدي (المقابسات: 164).



أين تسري قواها، وعلى أي شيء يقف منتهاها. ولا فيها حديث المهندس الباحث عن مقادير الأشياء ونقطها وخطوطها وسطوحها وأجسامها وأضلاعها وزواياها ومقاطعها، وما الكرة؟ وما الدائرة؟ وما المستقيم؟ وما المنحنى؟ ولا فيها حديث المنطقي الباحث عن مراتب الأقوال، ومناسب الأسماء والحروف والأفعال، وكيف ارتباط بعضها ببعض على موضوع رجل من يونان حتى يصح بزعمه الصدق، وينبذ الكذب. وصاحب المنطق يرى أن الطبيب والمنجم والمهندس وكل من فاه بلفظ وأم غرضًا فقراء إليه، محتاجون إلى ما في يديه.

قال: فعلى هذا كيف يسوغ لإخوان الصفاء أن ينصبوا من تلقاء أنفسهم دعوة تجمع حقائق الفلسفة في طريق الشريعة؟ على أن وراء هذه الطوائف جماعة أيضاً لهم مآخذ من هذه الأغراض، كصاحب العزيمة وصاحب الطلسم وعابر الرؤيا ومدعي السحر وصاحب الكيمياء ومستعمل الوهم.

«الشريعة كاملة ومستغنية عن حقائق الفلسفة»

قال: ولو كانت هذه جائزة وممكنة لكان الله تعالى نبَّه عليها، وكان صاحب الشريعة يقوِّم شريعته بها، ويكملها باستعمالها، ويتلافى نقصها بهذه الزيادة التي يجدها في غيرها، أو يحضّ المتفلسفين على إيضاحها بها ويتقدم إليهم بإتمامها، ويفرض عليهم القيام بكل ما يذب به عنها بحسب طاقتهم فيها، ولم يفعل ذلك بنفسه، ولا وكله إلى غيره من خلفائه والقائمين بدينه، بل نهى عن الخوض في هذه الأشياء، وكره إلى الناس ذكرها، وتوعدهم عليها. وقال: «من أتى عرافاً أو طارقاً أو حازياً أو كاهناً أو منجماً يطلب غيب الله منه فقد حارب الله، ومن حارب الله حرب، ومن غالبه غلب»[1]. حتى قال: «لو أن الله حبس عن الناس القطر سبع سنين ثم أرسله لأصبحت طائفة به كافرين ويقولون: مطرنا بنوء المِجْدَح»[2]، فهذا كما ترى، والمجدح: الدَّبَرَان.

---

(1) لم أجده بلفظه، وفي صحيح مسلم (ح 2230):«من أتى عرَّافاً فسأله عن شيء فصدّقه بما قال لم تقبل له صلاة أربعين يومًا». وفي مسند أحمد (ح 9536، بتحقيق الأرنؤوط): «مَنْ أَتَى كَاهِنًا، أَوْ عَرَّافًا، فَصَدَّقَهُ بِمَا يَقُولُ، فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ». (وانظر أيضاً ح 16638). و(العرّاف والطارق والحازيَ والكاهن والمنجم) كلها أسماء لمنَ يدعون العلم بالغيب، سواء بالتنجيم أو الحصى أو خطوط الرمل أو غيرها. و«الطرق» أسلوب معروف لدى العرب قبل الإسلام يستخدم فيه الحصى للعلم بالغيب. والحازي: الذي يحزر الأشياء الغائبة ويقدرها بظنه.

(2) لم أعثر عليه بلفظه، وفي معناه ما في مسند أحمد (ح 11042): «لَوْ أَمْسَكَ اللهُ الْقَطْرَ عَنِ النَّاسِ سَبْعَ سِنِينَ، ثُمَّ أَرْسَلَهُ لَأَصْبَحَتْ طَائِفَةٌ بِهِ كَافِرِينَ، يَقُولُونَ: مُطِرْنَا بِنَوْءِ الْمِجْدَحِ». وانظر أيضًا مسند الحميدي (بتحقيق حسن سليم أسد): ح 768. و(النوء) منزلة من منازل القمر كانت العرب تنسب المطر إليها.



«أمم الديانات الثلاث مُجْمِعة على عدم الحاجة للفلسفة في الأصول والفروع».

ثم قال: ولقد اختلفت الأمة ضروباً من الاختلاف في الأصول والفروع، وتنازعوا فيها فنوناً من التنازع في الواضح والمشكل من الأحكام، والحلال والحرام، والتفسير والتأويل، والعيان والخبر، والعادة والاصطلاح، فما فزعوا في شيء من ذلك إلى منجم ولا طبيب ولا منطقي ولا مهندس ولا موسيقي ولا صاحب عزيمة وشعبذة وسحر وكيمياء؛ لأن الله تعالى تمم الدين بنبيه (صلّى الله عليه وسلم)، ولم يحوجه بعد البيان الوارد بالوحي إلى بيان موضوع بالرأي.

قال: وكما لم نجد في هذه الأمة من يفزع إلى أصحاب الفلسفة في شيء من دينها، فكذلك أمة عيسى (عليه السلام) وهي النصارى، وكذلك المجوس.

«علماء فرق المسلمين قاطعوا الفلسفة والفلاسفة ومنهجهم ومقالتهم»

قال: ومما يزيدك وضوحاً ويريك عجباً أن الأمة اختلفت في آرائها ومذاهبها ومقالاتها فصارت أصنافاً فيها وفرقاً، كالمرجئة والمعتزلة والشيعة والسنة والخوارج، فما فزعت طائفة من هذه الطوائف إلى الفلاسفة، ولا حقّقت مقالتها بشواهدهم وشهادتهم، ولا اشتغلت بطريقتهم، ولا وجدت عندهم ما لم يكن عندها بكتاب ربها وأثر نبيها.

وهكذا الفقهاء الذين اختلفوا في الأحكام من الحلال والحرام منذ أيام الصدر الأول إلى يومنا هذا لم نجدهم تظاهروا بالفلاسفة فاستنصروهم، ولا قالوا لهم: أعينونا بما عندكم، واشهدوا لنا أو علينا بما قبلكم.

«الوحي النازل والرأي الزائل»

قال: فأين الدين من الفلسفة؟ وأين الشيء المأخوذ بالوحي النازل، من الشيء المأخوذ بالرأي الزائل؟

فإذا أدلوا بالعقل فالعقل موهبة من الله (جلَّ وعزَّ) لكل عبد، ولكن بقدر ما يدرك به ما يعلوه، كما لا يخفى به عليه ما يتلوه، وليس كذلك الوحي، فإنه على نوره المنتشر، وبيانه الميسر.

قال: وبالجملة، النبي فوق الفيلسوف، والفيلسوف دون النبي، وعلى الفيلسوف أن يتبع النبي، وليس على النبي أن يتبع الفيلسوف، لأن النبي مبعوث، والفيلسوف مبعوث إليه.



«قصور العقل البشري وعدم استقلاله»

قال: ولو كان العقل يكتفي به لم يكن للوحي فائدة ولا غناء، على أن منازل الناس متفاوتة في العقل، وأنصباؤهم مختلفة فيه، فلو كنا نستغني عن الوحي بالعقل كيف كنا نصنع، وليس العقل بأسره لواحد منا، وإنما هو لجميع الناس.

فإن قال قائل بالعبث والجهل: كل عاقل موكول إلى قدر عقله، وليس عليه أن يستفيد الزيادة من غيره، لأنه مكفي به، وغيره مطالب بما زاد عليه.

قيل له: كفاك تمادياً في هذا الرأي أنه ليس لك فيه موافق، ولا عليه مطابق، ولو استقل إنسان واحد بعقله في جميع حالاته في دينه ودنياه لاستقل أيضاً بقوته في جميع حاجاته في دينه ودنياه، ولكان وحده يفي بجميع الصناعات والمعارف، وكان لا يحتاج إلى أحد من نوعه وجنسه، وهذا قول مرذول ورأي مخذول.

«العقل لا يُوثَق به ولا يُطْمَأن إليه»

قال البخاري: وقد اختلفت أيضاً درجات النبوة بالوحي، وإذا ساغ هذا الاختلاف في الوحي ولم يكن ذلك ثالماً له، ساغ أيضاً في العقل ولم يكن مؤثراً فيه.

فقال: يا هذا، اختلاف درجات أصحاب الوحي لم يخرجهم عن الثقة والطمأنينة بمن اصطفاهم بالوحي، وخصهم بالمناجاة، واجتباهم للرسالة، وأكملهم بما ألبسهم من شعار النبوة، وهذه الثقة والطمأنينة مفقودتان في الناظرين بالعقول المختلفة، لأنهم على بعد من الثقة والطمأنينة إلا في الشيء القليل والنزر اليسير، وعوار هذا الكلام ظاهر، وخطل هذا المتكلم بيّن.

«رد المقدسي على منتقديه»

قال الوزير: أفما سمعَ شيئاً من هذا المقدسي؟

قلت: بلى قد ألقيت إليه هذا وما أشبهه بالزيادة والنقصان، والتقديم والتأخير، في أوقات كثيرة بحضرة حمزة الوراق في الوراقين، فسكت، وما رآني أهلاً للجواب، لكن الجريري، غلام بن طرارة، هيَّجه يوماً في الوراقين بمثل هذا الكلام، فاندفع فقال: «الشريعة طب المرضى، والفلسفة طب الأصحاء».

الشريعة طب المرضى، والفلسفة طب الأصحاء، والأنبياء يطبون للمرضى حتى لا يتزايد مرضهم، وحتى يزول المرض بالعافية فقط. فأما الفلاسفة، فإنهم يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يعتريهم مرض أصلاً، فبين مدبِّر المريض ومدبِّر الصحيح



فرق ظاهر وأمر مكشوف، لأن غاية مدبر المريض أن ينتقل به إلى الصحة، هذا إذا كان الدواء ناجعاً، والطبع قابلاً، والطبيب ناصحاً. وغاية مدبر الصحيح أن يحفظ الصحة، وإذا حفظ الصحة فقد أفاده كسب الفضائل، وفرغه لها، وعرضه لاقتنائها، وصاحب هذه الحال فائز بالسعادة العظمى، ومتبوئ الدرجة العليا، وقد صار مستحقاً للحياة الإلهية، والحياة الإلهية من الخلود والديمومة والسرمدية.

فإن كسب من يبرأ من المرض بطب صاحبه الفضائل أيضاً، فليست تلك الفضائل من جنس هذه الفضائل، لأن إحداهما تقليدية، والأخرى برهانية، وهذه مظنونة، وهذه مستيقنة، وهذه روحانية، وهذه جسمية، وهذه دهرية، وهذه زمانية.

«الشريعة عامة، والفلسفة خاصة»

وقال أيضاً:

إنما جمعنا بين الفلسفة والشريعة لأن الفلسفة معترفة بالشريعة، وإن كانت الشريعة جاحدة لها، وإنما جمعنا أيضاً بينهما لأن الشريعة عامة، والفلسفة خاصة، والعامة قوامها بالخاصة، كما أن الخاصة تمامها بالعامة، وهما متطابقتان إحداهما على الأخرى، لأنها كالظهارة التي لا بد لها من البطانة، وكالبطانة التي لا بد لها من الظهارة.

«رد الجريري على المقدسي»

«الطبيب واحد للصحيح والمريض».

فقال له الجريري: أما قولك (طب المرضى وطب الأصحاء)، وما نسقت عليه كلامك، فمثل لا يعبر به غيرك ومن كان في مشكل، لأن الطبيب عندنا الحاذق في طبه هو الذي يجمع بين الأمرين، أعني أنه يبرّئ المريض من مرضه، ويحفظ الصحيح على صحته، فأما أن يكون هاهنا طبيبان يعالج أحدهما الصحيح، والآخر يعالج المريض، فهذا ما لم نعهده نحن ولا أنت، وهو شيء خارج عن العادة، فمثلك مردود عليك، وتشنيعك فاضح لك، وكل أحد يعلم أن التدبير في حفظ الصحة ودفع المرض- وإن كان بينهما فرق - واحد، فالطب يجمعهما، والطبيب الواحد يقوم بهما وبشرائطهما.

«إنما البرهان هو الوحي، والتقليد هو المنطق»

وأما قولك في الفصل الثاني: (إن إحدى الفضيلتين تقليدية، والأخرى برهانية)، فكلام مدخول، لأنك غلطت على نفسك؛ ألا تعلم أن البرهانية هي الواردة بالوحي، الناظمة للرشد، الداعية إلى الخير، الواعدة بحسن المآب. وأن التقليدية هي المأخوذة من المقدمة والنتيجة، والدعوى التي يرجع فيها إلى من ليس بحجة، وإنما هو رجل



قال شيئا فوافقه آخر وخالفه آخر، فلا الموافق له يرجع إلى الوحي، ولا المخالف له يستند إلى حق.

«اليقين من الوحي، والظن من الرأي»

والعجب أنك جعلت الشريعة من باب الظن، وهي بالوحي، وجعلت الفلسفة من باب اليقين، وهي من الرأي.

وأما قولك: «هذه روحانية، تعني الفلسفة، وهذه جسمية، تعني الشريعة»، فزخرفة لا تستحق الجواب، ولمثل هذا فليعمل المزخرفون، على أنا لو قلنا: بل الشريعة هي الروحانية، لأنها صوت الوحي، والوحي من الله عزَّ وجلَّ، والفلسفة هي الجسمية، لأنها برزت من جهة رجل باعتبار الأجسام والأعراض، وما هذا شأنه فهو بالجسم أشبه، وعن لطف الروح أبعد لما أبعدنا.

وأما قولك: «الفلسفة خاصة والشريعة عامة»، فكلام ساقط لا نور عليه، لأنك تشير به إلى أن الشريعة يعتقدها قوم، وهم العامة، والفلسفة ينتحلها قوم، وهم الخاصة، فلم جمعتم «رسائل إخوان الصفاء» ودعوتم الناس إلى الشريعة وهي لا تلزم إلا للعامة، ولم تقولوا للناس: من أحب أن يكون من العامة فليتحلَّ بالشريعة، فقد ناقضتم، لأنكم حشوتم مقالتكم بآيات من كتاب الله تزعمون بها أن الفلسفة مدلول عليها بالشريعة، ثم الشريعة مدلول عليها بالمعرفة، ثم ها أنت تذكر أن هذه للخاصة، وتلك للعامة، فلم جمعتم بين مفترقين، وفرقتم بين مجتمعين، هذا والله الجهل المبين، والخرق المشين.

وأما قولك: «إنا جمعنا بين الفلسفة والشريعة؛ لأن الفلسفة معترفة بالشريعة، وإن كانت الشريعة جاحدة للفلسفة»، فهذه مناقضة أخرى، وإني أظن أن حسك كليل، وعقلك عليل، لأنك قد أوضحت عذر أصحاب الشريعة، إذ جحدوا الفلسفة، وذلك أن الشريعة لا تذكرها، ولا تحض على الدينونة بها، ومع ذلك فليس لهم علم بأن الفلسفة قد حثت على قبول الشريعة، ونهت عن مخالفتها، وسمتها بالناموس الحافظ لصلاح العالم.

«تفلسف أهل الأديان المتناقضة معًا يدل على فساد الفلسفة كلها»

ثم قال الجريري: حدثني أيها الشيخ: على أي شريعة دلت الفلسفة؟ أعلى اليهودية، أم على النصرانية، أم على المجوسية، أم على الإسلام، أم على ما عليه الصابئون؟



فإن هاهنا من يتفلسف وهو نصراني كابن زرعة[1] وابن خمار[2] وأمثالهما، وهاهنا من يتفلسف وهو يهودي، كأبي الخير بن يعيش[3]، وهاهنا من يتفلسف وهو مسلم، كأبي سليمان والنوشجاني وغيرهما، أفتقول إن الفلسفة أباحت لكل طائفة من هذه الطوائف أن تدين بذلك الدين الذي نشأت عليه؟

«مروق الفلاسفة من الدين وتعاطيهم ما لم يتعاطه سلف المسلمين»

ودع هذا ليخاطب غيرك، فإنك من أهل الإسلام بالهدي والجبلة والمنشأ والوراثة، فما بالنا لا نرى واحداً منكم يقوم بأركان الدين، ويتقيّد بالكتاب والسنة، يراعي معالم الفريضة ووظائف النافلة؟ وأين كان الصدر الأول من الفلسفة؟ أعني الصحابة، وأين كان التابعون منها؟ ولِمَ خفي هذا الأمر العظيم، مع ما فيه من الفوز والنعيم، على الجماعة الأولى والثانية والثالثة إلى يومنا هذا، وفيهم الفقهاء والزهّاد والعُبّاد وأصحاب الورع والتقى، والناظرين في الدقيق ودقيق الدقيق، وكل ما عاد بخير عاجل وثواب آجل؟ هيهات! لقد أسررتم الحسو في الارتغاء[4] واستقيتم بلا دلو ولا رشاء، ودللتم على فسولتكم[5] وضعف منتكم، وأردتم أن

---

(1) عيسى بن إسحاق، أبو علي بن زرعة البغدادي (371 – 448 هـ). قال عنه التوحيدي في الليلة الثانية من «الإمتاع والمؤانسة»: «وأما ابن زرعة، فهو حسن الترجمة، صحيح النقل، كثير الرجوع إلى الكتب، محمود النقل إلى العربيّة، جيد الوفاء بكل ما جلّ من الفلسفة، ليس له في دقيقها منفذ، ولا له من لغزها مأخذ، ولولا توزّع فكره في التجارة، ومحبّته في الربح، وحرصه على الجمع، وشدّته على المنع، لكانت قريحته تستجيب له، وغائمته تدر عليه، ولكنه مبدّد منڈد، وحب الدنيا يعمي ويصم»، وقد نقل التوحيدي بعض آرائه في «الإمتاع» (الليالي: 17، 31، 32، 37، 40)، وفي «المقابسات»: (المقابسة 37، 66، 103).

(2) الحسن بن سوار بن بابا، أبو الخير الطبيب (381 – 489 هـ). وصفه التوحيدي في الليلة الثانية من «الإمتاع والمؤانسة»: «وأما ابن الخمار، ففصيح، بسيط الكلام، مديد النفس، طويل العنان مرضي النقل، كثير التدقيق، لكنه يخلط الدرة بالبعرة، ويفسد السمين بالغث، ويرقع الجديد بالرث، ويشين جميع ذلك بالزهو والصلف، ويزيد في الرقم والسّوم، فما يجديه من الفضل يرتجعه بالنقص، وما يعطيه باللطف يسترده بالعنف، وما يصفيه بالصواب، يكدره بالإعجاب. ومع هذا يصرع في كل شهر مرة أو مرتين»، وقد خصص التوحيدي المقابسة السابعة عشرة من مقابساته له.

(3) وهب بن يعيش الرقيّ اليهودي. نقل التوحيدي بعض آرائه في «الإمتاع» (الليلة: 8، 15)، وفي «المقابسات»: (المقابسة 37، 106).

(4) هذه إشارة لمثل عربي: «هُوَ يُسرُّ حَسْواً في ارْتِغَاء»، أي إنه يوهم أنه يتناول رغوة اللبن، وإنما الذي يريده شرب اللبن نفسه. يضرب ذلك لمَن يمكر، يظهر أمراً وهو يريد غيره.

(5) رذالتكم وتفاهتكم.



تقيموا ما وضعه الله، وتضعوا ما رفعه الله، والله لا يغالب، بل هو غالب على أمره، فعّال لما يريد.

«أسلاف الفلاسفة: البلخي، النيسابوري، العامري، القرامطة، وأمثالهم»

لقد حاول هذا الكيد خلق في القديم والحديث، فنكصوا على أعقابهم خائبين، وكبوا لوجوههم خاسرين، منهم أبو زيد البلخي[1]، فإنه ادعى أن الفلسفة مقاودة للشريعة[2]، والشريعة مشاكلة للفلسفة، وأن إحداهما أم والأخرى ظئر، وأظهر مذهب الزيدية، وانقاد لأمير خراسان[3] الذي كتب له أن يعمل في نشر الفلسفة بشفاعة الشريعة، ويدعو الناس إليها باللطف والشفقة والرغبة، فشتت الله كلمته، وقوض دعامته، وحال بينه وبين إرادته، ووكله إلى حوله وقوته، فلم يتم له من ذلك شيء.

وكذلك رام أبو تمام النيسابوري[4]، وخدم الطائفة المعروفة بالشيعية، ولجأ إلى

---

(1) أحمد بن سهل، أبو زيد البلخي (235 - 322) هـ على الأغلب، وقال التوحيدي إنه توفي في نيف وثلاثين وثلاثمئة (البصائر: 8/ 66). ووصفه بـ(جاحظ خراسان) (المصدر السابق نفسه)، وبـ (سيد أهل المشرق في أنواع الحكمة) (الإمتاع: 184)، ونقل الحموي عند ترجمته لأبي حنيفة الدينوري عن كتاب (تقريظ الجاحظ) أن التوحيدي كتب عنه: «لم يتقدم له شبيه في الأعصر الأول، ولا يظن أنه يوجد له نظير في مستأنف الدهر، ومن تصفح كلامه في كتاب «أقسام العلوم» وفي كتاب (أخلاق الأمم) وفي كتاب (نظم القرآن) وفي كتاب (اختيار السيرة) وفي رسائله إلى إخوانه وجوابه عما يسأل عنه ويبده به، علم أنه بحر البحور، وأنه عالم العلماء. وما رئي في الناس من جمع بين الحكمة والشريعة سواء، وإن القول فيه لكثير، ولو تناصرت إلينا أخبارهما «= الدينوري والبلخي» لكنا نحبّ أن نفرد لكلّ واحد منهما تقريظا مقصورًا عليه، وكتابًا منسوبًا إليه، كما فعلت بأبي عثمان». ولا يخلو كتاب للتوحيدي من نقل أخباره وآرائه، لا سيّما في (الهوامل والشوامل) و(المقابسات) و(البصائر والنظائر). وأوسع ما كتب عن البلخي في مصنفات التراجم منقول عما ورد في كتاب الفهرست لابن النديم، ومعجم الأدباء للحموي.

(2) مقاودة الشيء للشيء، تتابعهما في قيادة كل منهما للآخر.

(3) عمل البلخي كاتبا لأحمد بن سهل بن هاشم المروزي (ت 307 هـ)، وكان المروزي في بداية أمره قائدًا من قادة الدولة السامانية أيام إسماعيل بن أحمد الساماني وولده أبي نصر أحمد بن إسماعيل، فلما مات هذا خرج أحمد على ولده نصر بن أحمد بن إسماعيل الملقب بالسعيد، واستولى على نيسابور وجرجان وخراسان، وجرت معه بعض الوقائع، ثم خسر الحرب مع حمويه بن علي (أحد قادة السعيد) وأسر، ووضع في الحبس حتى مات. راجع - على سبيل المثال - أخباره في: (الكامل في التاريخ): (6/ 663، تحقيق تدمري)، وتاريخ ابن خلدون (4/ 443).

(4) أبو تمام يوسف بن محمد النيسابوري، ذكره الشهرستاني في الفصل المعنون بـ(المتأخرون من فلاسفة الإسلام) (الملل والنحل: ج3 / ص3، تحقيق الوكيل). وفي «نزهة الأرواح» (ط أبو شويرب 1988) للشهرزوري أنه: «من فحول الحكماء المبرزين في هذه الصناعة) (ص360).



مطرف بن محمد[1]، ووزير مَرْدَاوِيج الجيلي[2]، ليكون له به قوة، وينطق بما في نفسه من هذه الجملة، فما زادته إلا صغراً في قدره، ومهانة في نفسه، وتوارياً في بيته.

وهذا بعينه قصد العامري[3]، فما زال مطروداً من صقع إلى صقع ينذر دمه ويترصّد قتله، فمرة يتحصن بفناء ابن العميد[4]، ومرة يلجأ إلى صاحب الجيش بنيسابور، ومرة يتقرب إلى العامة بكتب يصنفها في نصرة الإسلام، وهو على ذلك يُتهم ويقرف بالإلحاد، وبقدم العالم والكلام في الهيولى والصورة والزمان والمكان، وما أشبه هذا من ضروب الهذيان التي ما أنزل الله بها كتابه، ولا دعا إليها رسوله، ولا أفاضت فيها أمته.

ومع ذلك يناغي صاحب كل بدعة، ويجلس إليه كل متهم، ويلقي كلامه إلى كل من ادعى باطناً للظاهر وظاهراً للباطن.

وما عندي أن الأئمة الذين يأخذ عنهم ويقتبس منهم، كأرسطوطاليس وسقراط وأفلاطون، رهط الكفر، ذكروا في كتبهم حديث الظاهر والباطن، وإنما هذا من نسج القدّاحين في الإسلام، الساترين على أنفسهم ما هم فيه من التهم، وهذا بعينه دبره الهجَريون بالأمس، وبهذا دندن الناجمون بقزوين وبثوا الدعاة في أطراف الأرض، وبذلوا الرغائب وفتنوا النفوس.

---

(1) مطرف بن محمد الجرجاني (ت 321 هـ)، وزير أولاً لأسفار بن شيرويه، ثم مال إلى عدوه مرداويج بن زيار الجيلي وصار وزيره أيضا، ولما أوشكت الحرب عام (321 هـ) أن تقع بين مرداوِيج والسعيد نصر بن أحمد الساماني، كاتب محمدُ بن عبيد الله البلغمي (وزير السعيد) مطرفَ بن محمد يستميله، فمال إليه، فانتهى الخبر بذلك إلى مرداويج، فقبض على مطرف وقتله. الكامل في التاريخ:6/ 729، 730، 788).

(2) مَرْدَاوِيج بن زَيَّار الديلمي (ت 323 هـ)، كان في بداية أمره من قواد أسفار بن شيرويه ثم خرج عليه، واستولى على المدن والولايات واحدة تلو أخرى، فملك قزوين والري وهمدان وكنكور والدينور وبروجرد وقم وقاشان وأصبهان وجرباذقان وجرجان وطبرستان وخوزستان وغيرها. قال مسكويه: «وكان في نفسه أن يملك بغداد ويعقد التاج على رأسه ويعيد ملك الفرس فعوجل بالقتل»(تجارب الأمم: 5/ 409) قتله غلمانه الأتراك في قصة مثيرة. راجع الكامل في التاريخ: ج6/ ص 716، 726، 730 وما بعدها. وج7/ ص 22، 33)..

(3) أبو الحسن محمد بن يوسف العامري النيسابوري (ت 381 هـ)، الفيلسوف المنطقي الشهير. الأعلام للزركلي (7/ 148).

(4) محمد بن الحسين بن محمد، أبو الفضل بن العميد (ت 359 أو 360هـ)، وزير ركن الدولة الحسن بن بويه. بلغ في الإنشاء والبلاغة والأدب حدًّا قيل فيه: الجاحظ الثاني. متوسع في الفلسفة والنجوم. وهو أحد الوزيرين (مع الصاحب بن عباد) اللذين كتب التوحيدي كتابه (أخلاق الوزيرين) في ذمهما والنيل منهما. راجع بعض أخباره والآراء فيه في كلمات مسكويه في (تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تحقيق إمامي، 6/ 314). وابن خلكان في (وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، 5/ 103)، والذهبي (سير أعلام النبلاء، ط الرسالة، 16/ 137).



وقد سمعنا تأويلات هذه الطوائف لآيات القرآن في قوله عزَّ وجلَّ: (انْطَلِقُوا إِلَى ظِلٍّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ)[1]، وفي قوله تعالى: (بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ)[2]، وفي قوله تعالى: (عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ)[3]، وفي قوله تعالى: (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ)[4]، إلى غير ذلك مما يطول ويعول، فدعونا من التورية والحيلة، والإيهام والكناية عن شيء لا يتصل بالإرادة، والإرادة لشيء لا يتصل بالصريح، فالناس أنقد لأديانهم وأحرص على الظفر ببغيتهم من الصيارفة لدنانيرهم ودراهمهم.

«جواب المقدسي على نقد الجريري»

فلما انبهر المقدسي بما سمع، وكاد يتفرى إهابه من الغيظ والعجز وقلة الحيلة، قال: الناس أعداء ما جهلوا، ونشر الحكمة في غير أهلها يورث العداوة، ويطرح الشحناء، ويقدح زند الفتنة.

«الجريري: الفلسفة ليست من جنس الشريعة، ولا الشريعة من فن الفلسفة»

ثم كر الجريري كر المدل، وعطف عطفة الواثق بالظفر، فقال: يا أبا سليمان، من هذا الذي يقرّ منكم أن عصا موسى انقلبت حية، وأن البحر انفلق، وأن يداً خرجت بيضاء من غير سوء، وأن بشراً خلق من تراب، وأن آخر ولدته أنثى من غير ذكر، وأن ناراً مؤججة طرح فيها إنسان فصارت له برداً وسلاماً، وأن رجلاً مات مئة عام ثم بعث فنظر إلى طعامه وشرابه على حاليهما لم يتغيرا، وأن قبراً تفقأ عن ميت حيي، وأن طيناً دبّر فنفخ فيه فطار، وأن قمراً انشق، وأن جذعاً حن، وأن ذئباً تكلم، وأن ماء نبع من أصابع فروي منه جيش عظيم، وأن جماعة شبعت من ثريدة في قدر جسم قطاة؟

وعلى هذا، إن كنتم تدعون إلى شريعة من الشرائع التي فيها هذه الخوارق والبدائع، فاعترفوا بأن هذه كلها صحيحة ثابتة كائنة لا ريب فيها ولا مرية، من غير تأويل ولا تدليس، ولا تعليل ولا تلبيس، وأعطونا خطكم بأن الطبائع تفعل هذا كله، والمواد تواتي له، والله تعالى يقدر عليه، ودعوا التورية والحيلة والغيلة والظاهر والباطن، فإن

---

(1) المرسلات: 30.
(2) الحديد: 13.
(3) المدثر: 30.
(4) فصلت: 53.



الفلسفة ليست من جنس الشريعة، ولا الشريعة من فن الفلسفة، وبينهما يرمي الرامي ويهمي الهامي، على أنا ما وجدنا الديانين من المتألهين من جميع الأديان يذكرون أن أصحاب شرائعهم قد دعوا إلى الفلسفة وأمروا بطلبها واقتباسها من اليونانيين، هذا موسى وعيسى وإبراهيم وداود وسليمان وزكريا ويحيى إلى محمد(صلى الله عليه وسلم) لم نحق من يعزو إليهم شيئاً من هذا الباب، ويعلّق عليهم هذا الحديث.

«تعجب ابن سعدان من حال السجستاني»

قال الوزير: ما عجبي من جميع هذا الكلام إلا من أبي سليمان في هذا الاستحقار والتغضب، والاحتشاد والتعصب، وهو رجل يعرف بالمنطقي، وهو من غلمان يحيى ابن عدي النصراني، ويقرأ عليه كتب يونان، وتفسير دقائق كتبهم بغاية البيان.

«علاقة الشريعة بالفلسفة في نظر السجستاني»

فقلت:

إن أبا سليمان يقول: إن الفلسفة حق لكنها ليست من الشريعة في شيء، والشريعة حق لكنها ليست من الفلسفة في شيء. وصاحب الشريعة مبعوث، وصاحب الفلسفة مبعوث إليه. وأحدهما مخصوص بالوِحي، والآخر مخصوص ببحثه. والأول مكفي، والثاني كادح. وهذا يقول: أُمرت وعُلّمت، وقيل لي، وما أقول شيئاً من تلقاء نفسي، وهذا يقول: رأيت ونظرت واستحسنت واستقبحت. وهذا يقول: نور العقل أهتدي به، وهذا يقول: معي نور خالق الخلق أمشي بضيائه. وهذا يقول: قال الله تعالى، وقال الملك، وهذا يقول: قال أفلاطون وسقراط. ويسمع من هذا ظاهر تنزيل، وسائغ تأويل، وتحقيق سنة، واتفاق أمة، ويسمع من الآخر الهيولى والصورة والطبيعة والأسطقس والذاتي والعرضي والأيسي والليسي، وما شاكل هذا، مما لا يسمع من مسلم ولا يهودي ولا نصراني ولا مجوسي ولا مانوي.

ويقول أيضا: من أراد أن يتفلسف فيجب عليه أن يعرض بنظره عن الديانات، ومن اختار التدين فيجب عليه أن يعرض بعنايته عن الفلسفة، ويتحلّى بهما مفترقين في مكانين على حالين مختلفين، ويكون بالدين متقرباً إلى الله تعالى، على ما أوضحه له صاحب الشريعة عن الله تعالى، ويكون بالحكمة متصفحًا لقدرة الله تعالى في هذا العالم الجامع للزينة الباهرة لكل عين، المحيرة لكل عقل، ولا يهدم أحدهما بالآخرة.

أعني لا يجحد ما ألقى إليه صاحب الشريعة مجملاً ومفصلاً، ولا يغفل عما استخزن الله تعالى هذا الخلق العظيم على ما ظهر بقدرته، واشتمل بحكمته، واستقام



بمشيئته، وانتظم بإرادته، واستتم بعلمه، ولا يعترض على ما يبعد في عقله ورأيه من الشريعة، وبدائع آيات النبوة بأحكام الفلسفة، فإن الفلسفة مأخوذة من العقل المقصور على الغاية، والديانة مأخوذة من الوحي الوارد من العلم بالقدرة.

قال: ولعمري إن هذا صعب، ولكنه جماع الكلام، وأخذ المستطاع، وغاية ما عرض له الإنسان المؤيد باللطائف، المزاح بالعلل وبضروب التكاليف.

قال: ومن فضل نعمة الله تعالى على هذا الخلق أنه نهج لهم سبيلين، ونصب لهم علمين، وأبان لهم نجدين، ليصلوا إلى دار رضوانه: إما بسلوكهما، وإما بسلوك أحدهما.

«دلالة الله على طريقي الشريعة والفلسفة»

فقال له البخاري: فهلّا دلّ الله على الطريقين اللذين رسمتهما في هذا المكان؟

قال: دلّ وبيّن، ولكنك عمَّ، أمَا قال: (وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ)[1]؟ وفي فحوى هذا وما يعلمها إلا العالمون. فقد وصل العقل بالعلم، كما وصل العلم بالعقل؛ لأن كمال الإنسان بهما، ألا ترى أن العاقل متى عري من العلم قل انتفاعه بعقله؟ كذلك العالم متى خلي من العقل بطل انتفاعه بعلمه. أما قال: (وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ)؟[2]، أما قال: (فَاعْتَبِرُوا يَاأُولِي الْأَبْصَارِ)؟[3]، أما قال: (أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ)؟[4]، أما ذمَّ قوماً حين قال: (يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ)؟[5]، أفما قال: (أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا)؟[6]، أما قال: (وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ)؟[7]، أما قال: (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ)؟[8]. وكتاب الله عَزَّ وَجَلَّ محيط بهذا كله، وإنما تقاد إلى طاعة رسوله (صلَّى الله عليه وسلم) بعد هذا فيما لا يناله عقلك، ولا يبلغه ذهنك، ولا يعلو إليه فكرك، فأمَرك باتباعه والتسليم له. وإنما دخلت الآفة من قوم دهريين ملحدين

---

(1) العنكبوت: 43.
(2) البقرة: 269.
(3) الحشر: 2.
(4) النساء: 82.
(5) الروم: 7.
(6) الأنعام: 122.
(7) يوسف: 105.
(8) ق: 37.



ركبوا مطيّة الجدل والجهل، ومالوا إلى الشغب بالتعصب، وقابلوا الأمور بتحسينهم وتقبيحهم وتهجينهم، وجهلوا أن وراء ذلك ما يفوت ذرعهم، ويتخلّف عن لحاقه رأيُهم ونظرُهم، ويعمى دون كنه ذلك بصرُهم. وهذه الطائفة معروفة، منهم: صالح بن عبدالقدوس، وابن أبي العوجاء، ومطر بن أبي الغيث، وابن الراوندي، والصيمري. فإن هؤلاء طاحوا في أودية الضلالة، واستجرّوا إلى جهلهم أصحاب الخلاعة والمجانة.

«الشريعة إلهية، والفلسفة بشرية»

فقال البخاري: فما الذي تركت بهذا الوصف للذين جمعوا بين الفلسفة والديانة، ووصلوا هذه بهذه على طريق الظاهر والباطن، والخفي والجلي، والبادي والمكتوم؟

قال: تركت لهم الطويل العريض! القوم زعموا أن الفلسفة مواطئة للشريعة، والشريعة موافقة للفلسفة، ولا فرق بين قول القائل: قال النبي، وقال الحكيم، وأن أفلاطون ما وضع كتاب النواميس إلا لنعلم كيف نقول؟ وبأي شيء نبحث؟ وما الذي نقدّم ونؤخّر؟ وأن النبوة فرع من فروع الفلسفة، وأن الفلسفة أصل علم العالم، وأن النبي محتاج إلى تتميم ما يأتي به من جهة الحكيم، والحكيم غني عنه، هذا وما أشبهه، وأن صاحب الدين له أن يعيّن ويورّي ويشير ويكنّي حتى تتم المصلحة، وتنتظم الكلمة، وتتفق الجماعة، وتثبت السنة، وتحلو المعيشة، وحتى قال قائل منهم: «أوائل الشريعة أمور مبتدعة، ووسائطها سنن متبعة، وأواخرها حقوق منتزعة». وأين هذا النعت من قولي: «إن الشريعة إلهية، والفلسفة بشرية»، أعني أن تلك بالوحي، وهذه بالعقل، وأن تلك موثوق بها ومطمأن إليها، وهذه مشكوك فيها، مضطرب عليها.

«الفرق بين صاحب الشريعة والفيلسوف»

قال له البخاري: فلِمَ لم ينهج صاحب الشريعة هذه الطريق، وكان يزول هذا الخصام، وينتفي هذا الظن، وتكسد هذه السوق؟

فقال: إن صاحب الشريعة مستغرق بالنور الإلهي، فهو محبوس على ما يراه ويبصره، ويجده وينظره؛ لأنه مأخوذ بما شهده بالعيان وأدركه بالحس وناله بوديعة الصدر عن كل ما عداه، فلهذا يدعو إلى اقتباس كماله الذي حصل له، ولا يسعد بدعوته إلا من وُفِّق لإجابته، وأذعن لطاعته، واهتدى بكلمته. والفلسفة كمال بشري، والدين كمال إلهي، والكمال الإلهي غني عن الكمال البشري، والكمال البشري فقير إلى الكمال الإلهي. فهذا هذا. وما أمر الله عَزَّ وجَلَّ بالاعتبار، ولا حثَّ على التدبّر، ولا حرّك القلوب إلى الاستنباط، ولا حبَّب إلى القلوب البحث



في طلب المكنونات؛ إلا ليكون عباده حكماء ألبّاء، أتقياء أذكياء. ولا أمر بالتسليم، ولا حظر الغلو والإفراط في التعمق؛ إلا ليكون عباده لاجئين إليه، متوكّلين عليه، معتصمين به، خائفين منه، راجين له، يدعونه خوفاً وطمعاً، ويعبدونه رغباً ورهباً. فبيّن ما بيّن حرصاً على معرفته وعبادته، وطاعته وخدمته، وأخفى ما أخفى لتدوم حاجتهم إليه، ولا يقع الغنى عنه، وبالحاجة يقع الخضوع والتجرّد، وبالاستغناء يعرض التجبر والتمرد. وهذه أمور جارية بالعادة، وثابتة بالسيرة الجائرة والعادلة، ولا سبيل إلى دفعها ورفعها وإنكارها وجحدها؛ فلهذا لزم كل من أدرك بعقله شيئاً أن يُتمِّم نقصه بما يجده عند مَن أدرك ما أدرك بوحي من ربه.

وقال أيضاً: مما يؤكد هذه الجملة أن الشريعة قد أتت على معقول كثير، بنور الوحي المنير، ولم تأتِ الفلسفة على شيء من الوحي لا كثير ولا قليل.

قال: وليس ليونان نبي يعرف، ولا رسول من قبل الله صادق، وإنما كانوا يفزعون إلى حكمائهم في وضع ناموس يجمع مصالح حياتهم، ونظام عيشهم، ومنافع أحوالهم في عاجلتهم. وكانت ملوكهم تحب الحكمة وتؤثر أهلها، وتُقدِّم من تحلّى بجزء من أجزائها. وكان ذلك الناموس يُعمل به ويُرجع إليه، حتى إذا أبلاه الزمان، وأخْلقه الليل والنهار، عادوا فوضعوا ناموساً آخرَ جديداً بزيادة شيء على ما تقدّم أو نقصانٍ، على حسب الأحوال الغالبة على الناس، والمغلوبة بين الناس. ولهذا لا يقال: إن الإسكندر في أيام ملكه حين سار من المغرب إلى المشرق كانت شريعته كذا وكذا، وكان يذكر نبياً يقال له: فلان، أو قال: أنا نبي، ولقد واقع دارا وغيرَه من الملوك على طريق الغلبة في طلب الملك، وحيازة الديار وجباية الأموال والسبي والغارة، ولو كان للنبوة ذكرٌ وللنبي حديثٌ لكان ذلك مشهوراً مذكوراً، ومؤرخاً معروفاً.

«احتفاء الوزير بما تقدم»

قال الوزير: هذا كلام عجيب ما سمعت مثله على هذا الشرح والتفصيل!

قلت: إن شيخنا أبا سليمان غزير البحر، واسع الصدر، لا يُغلَق عليه في الأمور الروحانية والأنباء الإلهية والأسرار الغيبية، وهو طويل الفكرة، كثير الوحدة، وقد أوتي مزاجاً حسن الاعتدال، وخاطراً بعيد المنال، ولساناً فسيح المجال، وطريقته هذه التي اجتباها مكتنفة بمعارضات واسعة، وعليها مداخل لخصمائه، وليس يفي كل أحد بتلخيصه لها، لأنه قد أفرز الشريعة من الفلسفة، ثم حثَّ على انتحالهما معًا، وهذا شبيه بالمناقضة. وقد رأيت صاحباً لمحمد بن زكرياء في هذه الأيام ورد من الري يقال



له: أبو غانم الطبيب، يشادّه في هذا الموضع ويضايقه، ويلزمه القول بما ينكره على الخصم، وإذا أذنت رسمت كلامهما في ورقات.

فقال الوزير: قد بان الغرض الذي رمى إليه، وتقليبه بالجدل لا يزيده إلا إغلاقاً، والقصد معروف، والوقوف عليه كافٍ، ومع هذا فليت حظنا منه كان يتوفر بالتلاقي والاجتماع، لا بالرواية والسماع، هاتِ فائدة الوداع، فقد بلغت في المؤانسة غاية الإمتاع



ما يعد بـه علم الكلام الجديد

حوار مع: مصطفى ملكيان




مكتبة
الفكر الجديد

س: يرى بعض الباحثين أن التجديد في علم الكلام ليس سوى إضافة مسائل جديدة إلى الإطار المعروف لعلم الكلام التقليدي، وعليه كلّما أضيفت مسائل مستحدّثة إلى علم الكلام، تجدّد هذا العلم. في حين يذهب فريق آخر إلى أن مفهوم التجديد لا ينحصر بالمسائل الحديثة التي تُلْحَق بالعلم، وإنما يطال التجديد: أهداف العلم، ومناهجه، ومواضيعه، وقبلياته، وهندسة نظامه المعرفي. ما هو أساساً معنى التجديد في علم الكلام، وهل هو مفهوم نسبي ذو مراتب يختلف باختلاف الأحوال الثقافية والحضارية من عصر إلى عصر؟

ج: النقطة الأولى التي يجب الإشارة إليها هي أن علم الإلهيات المسيحية في العالم الغربي (أوروبا وأمريكا الشمالية) سواء الإلهيات الكاثوليكية أو الإلهيات البروتستانتية، نما وتطور بصورة تدريجية بطيئة، شأنه في ذلك شأن العلوم والمعارف الأخرى.

إن حركة تطور أي علم من العلوم من البطء واللامحسوسية، بحيث لا يستطيع أحد الزعم أن العلم الفلاني كان قبل التاريخ الفلاني قديماً وغدا بعده جديداً.

الأمور التي تتطوّر بشكل تدريجي بطيء من دون قفزات لحظية، لا يمكن توزيعها إلى مرحلتين متمايزتين، وهي في ذلك كالابن الذي يعيش مع أمه وأبيه منذ ولادته وحتى سن الخامسة والثلاثين مثلاً. إنهما يريانه كل يوم وكل ساعة، لذلك لا يشعران أنه سَمُن في هذه اللحظة أو ضعف في تلك الساعة، أو تغيّر لون شعره في الدقيقة الكذائية، لذلك إذا أردنا تقرير محطات لحياة هذا الابن، فإن والديه على الأقل لن يستطيعا تقرير مثل هذه المحطات، أو حتى الشعور بها. أما غيرهما من الناس إذا رآه في الثالثة من عمره ثم سافر إلى بلاد أخرى وعاد بعد 25 أو 30 عاماً، لم ير خلالها أية صورة لهذا الطفل ولم تكن لـه به أية صلة، فعندها سيجد الفوارق والتغييرات من الكثرة بحيث يتصوّر نفسه أمام موجود آخر تماماً، وسيقول في نفسه: إذا كان ذلك الطفل (وليكن اسمه علياً)، فمن هو عليٌّ هذا؟ وإذا كان هذا هو علياً، فمن هو ذلك الطفل الذي شاهدته قبل 25 سنة؟ وبهذا سيكون هذا الإنسان ظاهرة جديدة تماماً لمن فارقه 25 عاماً، بخلاف الحالة بالنسبة لأبويه، والسبب هو أن الاختلاف بين ما عليه الإنسان في سن الخامسة والثلاثين وما عليه في سن الثالثة اختلاف هائل.



وهذا ما يمكن سحبه على جميع الظواهر الأخرى، فبذرة البطيخة إذا جلسنا أمامها وهي بقطر نصف سنتيمتر مثلاً، ونظرنا إليها بعد أن تنبت وتنمو وتُثمر وتكبر وتصبح بقطر نصف متر ووزن عشرة كيلوغرامات، لن نشعر كيف نمت هذه البطيخة أبداً، وإنما نشعر بالنمو حينما نقارن بين بذرتها الصغيرة وحجمها النهائي الكبير، عندها سنكون أمام شيء جديد، ونسأل؛ إذا كانت تلك البذرة الصغيرة بطيخة، فما هي هذه التي أمامنا، وإذا كانت هذه بطيخة، فماذا كانت تلك؟ أما إذا لم ننقطع عن مراقبة هذه الثمرة، فلأن نموّها تدريجي بطيء جداً، لن ننتبه إطلاقاً إلى مراحل نموها، ولن نستطيع تقسيم هذا النمو إلى مراحل قديمة وجديدة، بمعنى أن أيّاً من مراحلها لن تكون جديدة أو قديمة.

ولقد نمت الإلهيات المسيحية في الغرب كأية ثمرة تنمو بشكل تدريجي، غير محسوس؛ لذلك لا يعرف الغربيون أنفسهم شيئاً باسم «الإلهيات الجديدة» أو «الكلام الجديد» بل لا يوجد هنالك شيء باسم الإلهيات الجديدة والإلهيات القديمة، ففي لغتهم لا نصادف مثلاً تعبير (new theology) أو(old theology) أو (modern theology)، فقد كانت هذه علوماً تطورت باستمرار وبالتدريج، ولا يستطيع أصحابها اتخاذ نقطة معينة؛ ليقولوا: إنها النقطة الفاصلة بين القديم والجديد.

إن مفهوم الكلام الجديد بالمعنى الذي نحمله نحن الإيرانيين في أذهاننا غير موجود في أذهان الغربيين. أما السبب في قولنا بوجود كلام جديد فهو أن الكلام الإسلامي توقّف عن النمو في نقطة زمنية معينة، لم يتطوّر بعدها كذاك التطور الذي بقي مضطرداً في الإلهيات الغربية. لقد مرّ الكلام الإسلامي بفترة سبات طويلة، لم يصحُ منها إلاّ قبل فترة وجيزة نسبياً، حيث تعرّف المسلمون على نتاجات الإلهيات الغربية (المتطورة) فكانوا كمن يشاهد فجأة «علياً» بعد 25 عاماً من الانقطاع، فيكون مستعداً جداً للقول بعليٍّ قديم وعليٍّ جديد.

المسلمون أيضاً حينما اطلعوا في العصر الحاضر على الإلهيات المسيحية تساءلوا؛ إذا كان هذا كلاماً، فما ذلك الذي كان لدينا قديماً؟ وإذا كان ذلك كلاماً، فما هذا الذي نراه اليوم؟ ومن هنا عمدوا إلى تصنيفات وتسميات وجدوها ممتعةً، فقالوا؛ إلهيات تقليدية أو كلام قديم، وإلهيات حديثة أو كلام جديد. وبالتالي فإن تعبير «الكلام الجديد» لا يوجد إلاّ في ثقافتنا نحن المسلمين، وخصوصاً في إيران حالياً.

نعم ثمة في الغرب اصطلاح modern theology، لكنهم لا يقصدون به وجود متألهين منشغلين بعلم اسمه الإلهيات الجديدة، مقابل متألهين يعملون في علم باسم الإلهيات القديمة، وإنما يستعمل ذلك كما يقال: الكيمياويون الجدد، أي الكيمياويون



في القرن العشرين، أو علماء الرياضيات الجدد، بمعنى علماء الرياضيات المتأخرين في القرن العشرين.

فالمتألهون الجدد هم الذين يكون الحاضر زمنهم، كما سيكون متألهو القرن الحادي والعشرين جدداً بالنسبة لذلك القرن، ويعود متألهو القرن العشرين سلفاً.

إنها مجرد قضية زمانية، ولا تعني وجود تصور لدى الغربيين عن شيء اسمه علم الكلام الجديد، وهم في ذلك، كما يقولون: فيزياويون جدد، ولا يرومون من قولهم وجود فيزياء جديدة وفيزياء قديمة، بل يقصدون فقط الفيزياويين المعاصرين.

والآن يمكن إعادة صياغة السؤال المطروح بالشكل التالي: ما هو الشيء الذي نسميه اليوم في إيران كلاماً جديداً؟ وما هي فروقه عمّا نعتبره كلاماً تقليدياً أو قديماً؟

إن ما نطلق عليه اليوم في إيران اسم الكلام الجديد هو بالضبط الإلهيات المسيحية الجديدة، مع قليل من الجرح والتعديل، الرامي إلى مطابقتها مع العقيدة الإسلامية. وأعود للتأكيد أن هذا الجرح والتعديل والتحوير ضئيل جداً. والسبب في ضآلته يعود إلى عدم وجود فوارق كبيرة أساساً بين الإسلام والمسيحية، كتلك التي بين الإسلام والبوذية مثلاً. فالمسيحية واليهودية والإسلام كلها بالتالي أديان ابراهيمية توحيدية، توجد بينها أوجه شبه واشتراك كثيرة، لذلك حينما تدخل الإلهيات المسيحية المعاصرة إلى ثقافة مثل الثقافة الإيرانية، لن تحتاج لسوى قليل من الجرح والتعديل.

هذه هي حقيقة ما يسمى حالياً في محافلنا بالكلام الجديد، إنه في الواقع الإلهيات المسيحية المعاصرة، وقد أخذت الصبغة المحلية، وتم تطبيقها مع المسائل والإشكاليات الخاصة بالثقافة الإسلامية عموماً، والإشكاليات المطروحة في إيران على وجه الخصوص.

أما هل يكمن الفارق بين الكلام الجديد والكلام التقليدي في إلحاق عدد من المسائل فقط بعلم الكلام، أم هنالك تغييرات من نوع آخر، فضلاً عن المسائل الجديدة (الكثيرة طبعاً) التي ألحقت بعلم الكلام ليكون جديداً؟ هنا يجب القول: إن الفوارق لا تتلخص بمجرد إضافة مسائل أخرى إلى علم الكلام، وإنما ثمة تغييرات من سنخ آخر، أعرضها بالشكل التالي:

الفوارق في الأهداف

كل ما كان يقدّمه الكلام القديم للثقافة الدينية هو الدفاع عن تعاليم مذهب معيّن، فالمتكلم الإمامي يدافع عن تعاليم مذهب الإمامية، قبال المعتزلة والأشاعرة والخوارج، والمتكلم الاعتزالي لا يدافع عن غير العقيدة الاعتزالية، في مواجهة



الإمامية والأشاعرة والخوارج، أي إن الكلام القديم كان ذا ماهية دفاعية، بالرغم من خوضه في مقدمات الدفاع، التي قد تبتعد شيئاً ما عن الطابع الدفاعي، لكنها بالتالي مقدمات لما تحتاجه عملية الدفاع، ولا تتسع إلاّ بمقدار حاجة الدفاع ومقتضياته.

أما الكلام الجديد فإن الدفاع عن العقيدة يعد أحد أهدافه ولا يمثل جميع مراميه، بل إنه لا يمثّل حتى أهم تلك الأهداف، وإنما يضطلع بمهام أخرى أهمّ وأعمق. وهذا أول الفوارق بين الكلام الجديد والكلام التقليدي.

إن أول ما ينهض به المتكلم، وبتعبير أدق «المتأله» في الكلام الجديد هو إعطاء نظام ونسق متماسك لمجموعة تعاليم النصوص المقدسة والدين والمذهب الذي ينتمي إليه. وبكلمة مختصرة، مهمته الأولى «تنظيم القضايا الدينية والمذهبية» بمعنى إعادة صياغتها داخل منظومة معرفية متناسقة.

المهمة الثانية التي يضطلع بها هي شرح المفاهيم الدينية، وتبيان المقصود منها بالضبط. وبعبارة أخرى؛ إيضاح ما تريد أن تقولـه التعاليم الدينية والمذهبية.

العملية الثالثة التي يجب أن ينهض بها هي إقامة البراهين على قضايا الدين، والاستدلال لصالحها.

والوظيفة الرابعة تتمثل في الدفاع عن تعاليم الدين، قبالة المعارضين.

وترون أن الكلام الجديد يتضمّن الدفاع أيضاً، لكنه هذه المرة أحد المهام المناطة بالمتكلم، وليس جميعها أو أبرزها.

الفوارق في المنهج

هنالك اختلافات مهمة بين المنهج الذي يتّخذه علم الكلام الجديد، والمناهج التي كانت دارجة بين المتكلمين السلف، فالمنهج الكلامي القديم كان في الغالب منهجاً عقلياً، إلى جانب المنهج النقلي الذي كان معتمداً أيضاً في بعض أجزاء الكلام القديم. لقد كانت أدلة الكلام القديم إما عقلية بالمعنى الخاص، وإما نقلية بالمعنى التعبدي، أي الاستشهاد بالآيات والروايات.

اما في الكلام الجديد، فقد تطورت المناهج واتسعت بشكل كبير، فإلى جانب الأسلوبين اللذين استخدما باستفاضة في الكلام القديم، يستند الكلام الجديد في الكثير من الحالات إلى الأساليب والأدلة التجريبية، مضافاً إلى إفادته الملحوظة من الأدلة التاريخية والشهودية.

والنتيجة هي أن المناهج التي يعتمدها المتكلّم الجديد أكثر تنوعاً وعدداً مما كان يستخدمه المتكلم التقليدي.



الفوارق الموضوعية

بين الكلام الجديد والكلام التقليدي تباينات كبيرة في المواضيع التي يتناولها كلّ من العلمين.

لقد كان الدفاع الكلامي في الماضي دفاعاً واقعياً في معظمه، فقد كان كل همّ المتكلم القديم التدليل على أن القضية الفلانية الواردة في النص الديني مطابقة للواقع، أي صحيحة. وهذا ما يسمى الدفاع الواقعي، وهو المعني قبل كل شيء ودون كل شيء بإثبات صدق القضايا الدينية والمذهبية.

أما الدفاع العملي أو البراغماتي فلا نعثر لـه على أثر في الكلام القديم، بينما نجده يحتل مساحة واسعة من الكلام الجديد إلى جانب الدفاع الواقعي، بل إن الدفاع البراغماتي يزحف يوماً بعد آخر ليتبوأ موقعاً أعظم بكثير مما يشغله الدفاع الواقعي. ولا أريد هنا الخوض في خلفيات وأسباب انحسار الدفاع الواقعي وتنامي الدفاع البراغماتي، لكنني أود التأكيد على وجود هذه الظاهرة فقط.

الدفاع الواقعي والدفاع البراغماتي

ما هو الفرق بين الدفاع الواقعي والدفاع البراغماتي؟ الأول يقول: إن القضية الدينية أو المذهبية الفلانية حق، أي إنها مطابقة للواقع، أو هي بتعبير آخر صادقة، بينما الدفاع البراغماتي لا يبحث في صدق القضايا أو كذبها، أو أحقيتها أو بطلانها، لكنه يخوض في أن الآثار المترتّبة على الاعتقاد بهذه القضية أفضل من الآثار المترتبة على عدم الاعتقاد بها أو الاعتقاد بعدمها.

الدفاع الواقعي يقرر أن هذا القول صادق، أو أنه كاذب، وثبت مثلاً أنه حقيقي ومطابق للواقع، وأن الذهاب إلى كذبه لا يتطابق مع الواقع.

أما الدفاع البراغماتي فيقول: سواء كانت هذه القضية صادقة أو كاذبة، فإن السؤال هو: هل الحالة النفسية للمعتقدين بها أفضل من الحالة النفسية لعدم المعتقدين بها أم لا؟ هذا ما يناقشه الدفاع البراغماتي، وهو نمط من الدفاع مستعمل بكثرة في الكلام الجديد.

فمثلاً حينما يقول القرآن الكريم: [فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره * ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره] قد يدور النقاش، تارة حول صحة هذه القضية، ومطابقتها للواقع أو عدم مطابقتها. وتارة قد يدور البحث حول آثار الاعتقاد بهذه القضية، فهل حياة المعتقدين بها أفضل من حياة غير المعتقدين، أم العكس هو الصحيح؟

من هنا كانت مباحث الكلام الجديد ومسائله أوسع بكثير من الكلام التقليدي؛ لأنه يتضمن الدفاع البراغماتي إلى جانب الدفاع الواقعي.



وثمة ناحية أخرى تجعل دائرة الجديد أوسع من القديم، هي أن السلف حتى حينما كانوا يدافعون واقعياً لم يكن دفاعهم ينتظم جميع القضايا الدينية والمذهبية، وإنما كان يشمل القضايا الإخبارية فقط، دون القضايا الإنشائية، بينما الكلام الجديد يتطرّق للقضايا الإنشائية ويدافع عنها، ناهيك عن قضايا الدين الإخبارية.

وهناك وجه ثالث لتفوق موضوعات الكلام الجديد كماً ونوعاً على الموضوعات المشتغل بها في الكلام التقليدي، وهي أن المتكلمين الماضين حتى في اقتصارهم على الدفاع الواقعي عن القضايا الدينية الإخبارية، لم ينتظموا كل هذا النوع من القضايا، وإنما نراهم دافعوا فقط عن طائفة معينة من تلك القضايا، هي المتعلقة بالباري عز وجل ذاتاً وصفات وأفعالاً، وبالنبوة العامة والخاصة، وبالمعاد. ولا نقف على أثر لباقي القضايا الدينية والمذهبية في الكتب الكلامية القديمة. بينما يأخذ الدفاع عن جميع هذه القضايا مكانه في علم الكلام الجديد، سواء كانت قضايا إخبارية أو إنشائية، وسواء كانت قضايا إخبارية مهمة، أو غير مهمة، بتصوّر القدماء.

والنتيجة هي أن الكلام الجديد يختلف عن الكلام التقليدي في: أهدافه، ومناهجه، ومواضيعه، ومسائله.

القبليات بين الكلام التقليدي والكلام الجديد

س: هل تختلف قبليات الكلام القديم عنها في الكلام الجديد؟

ج: هنا أيضًا يمكن الإجابة بالإيجاب إجمالاً، فقبليات الكلام القديم تختلف إلى حدٍ ما عن قبليات الكلام الجديد. لقد كان الكلام القديم «إلهي المحور» بينما نرى الكلام الجديد «إنساني المدار». ولأن الله تعالى هو محور الكلام القديم، فحينما كانوا يريدون تحرير الرسائل الكلامية يبدأون أولاً باثبات وجود الله، ثم صفاته، ثم أفعاله. بعدها يقولون: إن من أفعال الله هداية البشر، ثم يتطرّقون إلى السبل التي تتم بها عملية الهداية. وحينما يكون السبيل إلى ذلك هو الوحي، ينتقلون إلى موضوع الوحي والنبوة، ومن النبوة العامة إلى النبوة الخاصة، و... إلخ.

أما الإلهيات الحديثة فلا تبدأ تسلسلها من الله تعالى، وإنما تبدأه بالإنسان، فتعمد إلى تكوين علم إنسان معيّن أو معرفة خاصة بالإنسان، ثم تقول: إن لهذا الإنسان حاجات ذات مراتب، وتالياً تقرر أن جملة من الحاجات الإنسانية يلبّيها الدين دون غيره من الظواهر، ومن هنا تدخل إلى بحوث الدين.



وهكذا فالكلام الجديد والقديم مختلفان طبعاً من حيث القبليات.

س: وماذا عن التفاوت بين لغة الكلامين...؟

ج: لا أفهم بالضبط ما هو المقصود باللغة هنا، فإذا كان المراد أسلوب تحرير الكتب الكلامية القديمة وفوارقه عن أسلوب كتابة المؤلفات الكلامية الحديثة، ينبغي القول: إن ثمة طبعاً تباينات واضحة على هذا الصعيد. الكتب الكلامية التقليدية نادراً ما تتطرق للشؤون العملية، بينما تدرس المؤلفات الكلامية الجديدة الاهتمامات العملية بشكل مستفيض، والشؤون العملية هذه غير الدفاع البراغماتي الذي أسلفنا الحديث عنه، فالشؤون العملية هنا يمكن مناقشتها بطريقة واقعية، ويمكن مناقشتها بأسلوب براغماتي.

وأما إذا كان المراد باللغة شيئاً آخر، فلا أدري ماذا يمكن أن يتبعه من تفاوتات؟

س: هل الكلام الجديد مفهوم نسبي ذو مراتب؟

ج: لا شك في ذلك. الكلام الجديد اليوم سيكون قديماً بعد 200 سنة، والكلام القديم اليوم لم يكن كذلك قبل 200 أو 300 أو 500 عام. وعليه فالقدم والجدة حالتان مرتبطتان بالزمان تماماً.

س: والهندسة المعرفية...؟

ج: لا أفهم بالضبط معنى الهندسة المعرفية، وسأذكر شيئاً قد يكون هو المراد بالهندسة المعرفية، رغم ما يكتنفه من غموض.

إذا كان المقصود مكانة علم الكلام الجديد بين العلوم، وما هو الفرق بين هذه المكانة، ومكانة الكلام القديم بين العلوم القديمة؟ فالواقع أن الكلام الجديد اليوم جزء من علم الدين يرتبط بستة أجزاء أخرى، هي:

1 - علم نفس الدين.

2 - علم اجتماع الدين.

3 - تاريخ الأديان.

4 - علم الأديان المقارن.

5 - انثروبولوجيا الدين (علم إنسان الدين).

6 - فلسفة الدين.

هذه ستة مجالات أو ستة أجزاء تتعاطى باستمرار مع الكلام الجديد، إذن هندسته المعرفية هي كونه ذا مكانة بين العلوم التي تدرس الدين، فهو يتعاطى وإياها باستمرار.

ولكن ربما كان المراد بالهندسة المعرفية شيئاً آخر، هو علاقة الكلام الجديد



بالعلوم التي لا شأن لها بدراسة الدين. وهنا ينبغي القول: إن الكلام الجديد يستفيد من جميع فروع الفلسفة، لا سيما فلسفة العلوم التجريبية، وفلسفة الدين، وفلسفة النفس أو فلسفة الذهن وفلسفة المعرفة، وفلسفة ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا.

بيد أن استهلاكه لا يقتصر على الفروع الفلسفية، وإنما يستفيد أيضاً من العلوم التاريخية، والعلوم التجريبية خصوصاً الفيزياء. كما ينتفع من معطيات علم النفس وعلم الاجتماع. بل إنه يستفيد حتى من العلوم الشهودية، أي من أجزاء مما نسميه العرفان.. علم الكلام الجديد يتعامل ويتعاطى مع كل هذه العلوم والمعارف.

س: **البعض يرى أن المفكر الفلاني هو مؤسس علم الكلام الجديد، في حين يذهب آخرون إلى أن تحديد مؤسس بعينه لهذا العلم رأي لا ينسجم وحقائق التاريخ، وينم عن جهل بالمعنى الواقعي للتجديد في علم الكلام...مَنْ هُمْ أبرز الذين ساهموا في العصر الحديث في إرساء قواعد الكلام الجديد؟**

ج: أعتقد أساساً أن علم الكلام الجديد ليس علماً مستقلاً، ليقال: إن مؤسسه فلان من الناس، فالعلم الذي يمكن أن يكون لـه مؤسس هو العلم المستقل، والاستقلالية هنا أحد الشروط اللازمة لإمكانية وجود مؤسس، وليست شرطاً كافياً، وما لم يكن العلم مستقلاً لا نستطيع القول: إن لـه مؤسساً، فحينما نقول مثلاً: إن مؤسس المنطق أرسطو بغض النظر عن صحة هذا القول أو سقمه نكون قد افترضنا مسبقاً أنه علم مستقل. بينما علم الكلام كان موجوداً على طول التاريخ، وتطوراته الحالية تسمى علم الكلام الجديد، وبهذا لا أرى أساساً امكانية القول بمؤسس لهذا العلم. أما حول السؤال عن أبرز الشخصيات المساهمة في الكلام الجديد، فقد قدّمت في الجواب عن السؤال الأول، أن الكلام الجديد هو في الواقع الصورة المحلية للإلهيات المسيحية المعاصرة، وعليه إذا أردنا الاستفسار عن ألمع الشخصيات الكلامية الجديدة، ينبغي أن نرى من هم أبرز المتألهين المسيحيين المعاصرين. من هنا أقول: إن الوجوه المهمة في الإلهيات المسيحية المعاصرة وجوه بروتستانتية، وقد ذكرت في الفصل الأول من كتاب العقلانية والمعنوية «معطيات الوحي ومكتشفات الإنسان» أربعة من أبرز هذه الأسماء هم: تيليش، وبارت، وبونهافر، ورانر.

س: **ما هو تأثير معرفة المسلمين بالعلوم الحديثة في خلق توجهات جديدة داخل علم الكلام الإسلامي؟**

ج: لقد كان الأثر الذي تركته العلوم الحديثة على كلام المسلمين بعد تعرفهم عليها، شبيهاً بأثر هذه العلوم على الكلام المسيحي إثر اكتشاف النصارى



لها، ففي الغرب، حينما بدأت العلوم الحديثة بالظهور منذ 400 سنة تقريباً، وانطلقت الفلسفة الحديثة مع فرانسيس بيكون وديكارت، تركت هذه العلوم والفلسفات بصماتها على الإلهيات المسيحية، ومثل هذه البصمات كان لا بد أن تتركها العلوم والفلسفة الحديثة على علم الكلام الإسلامي، حينما تعرّف المسلمون على هذه العلوم طوال العقود الأخيرة.

وإذا سأل سائل؛ هل يمكن تلخيص هذا التأثير؟ أجيب: نعم، يمكن تلخيص فعل العلوم والفلسفة الحديثة في علم الكلام الجديد بالنحو التالي:

1ـ تكريس العقلانية والنزعة الطبيعية

يبدو أن أول أثر يتركه تعرّف المسلمين على العلوم الحديثة في كلامهم، هو تقليص حجم الاعتماد على النقليات والتعبديات. وبعبارة ثانية فإن المعرفة بالعلوم الحديثة تُضعِف من الإلهيات الدوغماتيقية الجزمية، وتقوّي الإلهيات الطبيعية والعقلية. وهذا ما حصل في الغرب أيضاً، فإنه كلّما أوغلنا في العلوم والمعارف الحديثة اشتد اندفاعنا ذهنياً وعاطفياً صوب الإلهيات العقلية والطبيعية، وزاد عزوفنا عن الإلهيات التعبدية الجزمية.

2ـ انحسار قيمة العلوم التاريخية

الأثر الثاني هو الاستغناء التدريجي عن العلوم التاريخية، فالكلام الإسلامي تستند أجزاء منه على أحداث تاريخية وقعت في صدر الإسلام، وتمخضت عن ظهور المذاهب الإسلامية المختلفة، التي كان لكل واحد منها مدرسته الكلامية الخاصة. وأتصوّر أن تعرُّف المسلمين على المعطيات العلمية الجديدة سيقلّل في المستقبل اعتمادهم على هذه الأحداث التاريخية، وعلى العلوم التاريخية بصفة عامة. إن جانباً من الكلام الإسلامي يناقش أحداثاً تاريخية محاولاً إثبات وقوعها أو عدم وقوعها، واكتشاف الآثار التي تترتب عليها إذا كانت قد وقعت فعلاً، في حين يبدو أن مثل هذه المناقشات ستنحسر مستقبلاً، والسبب يمكن أن يطرح في شقين:

الأول: تطور العلوم والمناهج الحديثة، وخصوصاً المعرفة العميقة بمناهج العلوم التاريخية أثبتت أن حقائق التاريخ تبقى دائماً احتمالية، ولا مجال للجزم في العلوم التاريخية، ولا يمكن التيقّن من شيء. والذي يعي هذه المسألة لن يربط أبحاثه بأمور متنازع عليها، يعلم مسبقاً أن كلا طرفي النزاع لن يستطيع إثبات رأيه فيها بشكل قطعي، وإنما سيميل إلى ما يمكنه إثباته بأسلوب معقول، لا إلى المسائل التي مهما بحثت ودرست بقيت فيها نسبة من الغموض والجهل.

والثاني: لا تتدخّل البحوث التاريخية في تمتين الحالة المعنوية التي ينشدها



الإنسان المعاصر، فالإنسان اليوم يريد المعنوية من الدين، والمعنوية غير موقوفة على أية حادثة تاريخية، لهذا أتوقع انكماش الاهتمامات التاريخية في علم الكلام خلال العقود المقبلة.

3ـ تعميق الحالة التبيينية في الكلام الجديد

الظاهرة الأخرى التي ستتكرّس بفعل التعرف على العلوم الجديدة، تضعيف الجنبة الدفاعية (Apologetics) في علم الكلام، وتطوير الجنبة التبيينية فيه، فبدل أن يستغرق الكلام في الدفاع عن تعاليم الدين ومهاجمة تعاليم الآخر، سيحاول تفهيم تعاليمه للطرف الآخر عن طريق التبيين والاستدلال.

4ـ دعم النزعة البراغماتية

الأثر الرابع يتمثّل في تزايد التشديد على الآثار العملية لتعاليم الدين، والاهتمام بدراسة هذه الآثار واثباتها، والكشف عن جوانب جديدة من المكاسب الروحية والنفسية والحياتية التي تتحفنا بها التصورات الدينية.

5ـ محورية القيم المعنوية

الأمر الآخر الذي يبدو أن الإلهيات ستتصف به مستقبلاً، إثر انفتاح أربابها على العلوم والفلسفة الحديثة، هو تكريس أرجحيّة الحالة المعنوية على التدين بمعناه الخاص.

وبتعبير آخر، فإن المسلمين سيفهمون يوماً بعد يوم تبعاً للحركة الفكرية العالمية، أن جوهر الدين ولبابه نوع من الأخلاق العرفانية العميقة؛ لذلك سيتحركون باتجاه تمتين الأسس النظرية لهذه الأخلاق العرفانية. وأتصوّر أن جميع الموانع التي تقف في وجه هذه الأخلاق العرفانية ستزول تدريجياً ويقل الاهتمام بها.

وإذا سنحت الفرصة سأدلل بطائفة من الشواهد التاريخية، كيف أن المتكلمين المسلمين اهتموا في عصر من العصور غاية الاهتمام بمسألة معينة، بينما فقدت في عصر آخر أهميتها تلك، وهذا لا يعني أن متكلمي العصر الآخر أنكروها، وإنما فقدت بالنسبة اليهم أهميتها البالغة التي كانت تتمتع بها في الماضي، فمثلاً كان عالم الكلام يركّز في زمنٍ ما على معراج الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، أما اليوم فلا يوجد بين المتكلمين من يناقش هذه المسألة، وليس ذلك نتيجة إنكار المتكلم المعاصر لهذه الحادثة، بل لأن تلك الحادثة لا تلعب دوراً كبيراً في تشكيل النزعة المعنوية التي يتوخاها من الدين.

6ـ دنيوية الكلام الجديد

التفاوت الآخر الذي أرى أن كلامنا سيكتسبه بالمقارنة مع الكلام القديم، أنه سيصبح بمعنىً من المعاني «علمانياً». والمعنى المشار إليه هو أنه بدل أن يتطرق إلى



ما يمكن أن يفعله الدين لحياتنا بعد الموت، سيتناول ما يمكن أن يقدمه الدين لحياتنا الحالية في هذا العالم.

وهذا لا يعني أبداً أن الكلام الجديد ينكر الآخرة، كما لا يعني أن حياة ما بعد الموت لن تمثّل همّاً من هموم إنسان المستقبل، لكنه يعني بالضبط أن على الدين أن يفي بوعوده «النقدية المعجّلة» حتى نناقش بعد ذلك وعوده «الفرضية المؤجّلة». فإذا لم يفِ بوعده النقدي، فمن باب أولى لن يثق أحد بوعوده المؤجّلة.

بهذا المعنى تتكرس دنيوية علم الكلام وعلمانيته، أي سيركّز رجاله على منافع الدين وضروراته الدنيوية.

وإذا أصبح علم الكلام دنيوياً فسيظهر لـه فارق آخر مع الكلام القديم، هو اهتمامه البالغ بالإنسان والطبيعة الإنسانية وحقوق الإنسان.

من هنا يمكن القول: إن الكلام الجديد في العقود القادمة سيكون كلام الحقوق الإنسانية بشكل واضح.

الكلام الجديد والعلوم الإنسانية الجديدة

س: هل يصح الاعتراض بأن الكلام الجديد وليد الواقع المعرفي في العالم الغربي وصنيعة فلسفة العلم الغربية خصوصاً؛ لذلك لا يمكن تعميمه خارج تلك الأجواء؟وكيف يتسنّى تشكيل علم كلام يتلاءم والمقتضيات العقيدية للاجتماع الإسلامي المعاصر من دون أن يتأثر بمعطيات العلوم الإنسانية؟

ج: الواقع أن الكلام الجديد لا يستند فقط إلى فلسفة العلوم في الغرب، وإنما الكلام الجديد ينهض على علم المعرفة الغربي أيضاً، وعلى فلسفة الأخلاق، وفلسفة الذهن، وفلسفة ما بعد الطبيعة الغربية. إنه يعتمد على جميع فروع الفلسفة الغربية، لا على فلسفة العلوم فقط.

وهذا لا يعد مثلبة في علم الكلام الجديد أبداً، فمن الخطأ القول: إن الكلام الجديد يقوم على كذا ولا يقوم على كذا، وإذا قام على الشيء الفلاني قبلناه، أما إذا قام على شيء آخر رفضناه.

ما يجب أن نهتم به دائماً ونجعله معياراً ثابتاً لقبولنا ورفضنا، هو الحق والباطل، فهل ما يقوله الكلام الجديد حق أم باطل؟ والحق والباطل هنا لا يمكن إثباتهما بسوى الملاكات العقلانية، أما على أي الأشياء ينهض الكلام الجديد، وعلى أيّها لا ينهض؟ فإنه ينهض على الكثير من الأشياء، لكن من الغريب على المنهج العلمي مهاجمة الكلام الجديد؛ لأنه يُبتنى على الأمر الفلاني أو لا يُبتنى على الأمر الفلاني. وإنما المنهج العلمي أن ننظر هل ما جاء به الكلام الجديد حق أم باطل، صحيح أم غير



صحيح؟ ينبغي أن ينصب جهدنا بتمامه على إقامة الأدلة وقبول الطروحات أو رفضها على أساسٍ من تلك الأدلة، وليس المهم بعد ذلك ما تُبتنى عليه هذه الطروحات وما لا تُبتنى.

وحينما نقول: إن هذه مسألة غير مهمة نقصد عدم إدخالها في باب الرفض والقبول، وإلاّ فمن الناحية التاريخية يجب أن نعرف الأسس التي تنهض عليها أية ظاهرة علمية، ومسقط رأسها وحيثيات بدايتها. أما أن نرفض الشيء لمجرد أن الفلانيين أول من قال به، فهذا ما نعتبره مجافاة للمنهج العلمي.

وبخصوص امكانية تشكيل كلام جديد غير متأثر بمعطيات العلوم الإنسانية، ينبغي التشديد أن ليس مثل هذا الأمر مستحيلاً وحسب، وإنما هو غير محبّذ أساساً، حتى لو كان ممكناً. لكنه على أية حال غير ممكن؛ بسبب أن البشر حينما يتطور تفكيرهم تطوراً هائلاً في كافة المجالات المعرفية والعلمية، لا يمكن الطلب منهم عدم التطور في مجال الدراسات الدينية، فحينما تنمو العلوم التجريبية، وتنمو الفلسفة، وتنمو العلوم التاريخية، وتتطوّر العلوم العرفانية، ويتطور كل ما في الحياة، لا يمكن القول: لتتطوّر كل مجالات الحياة وتتقدم إلى الأمام، لكننا حينما نريد الدخول في أمور الدين ونظرياته، يجب أن ننسى كل تلك التطورات. هذا النسيان عملية غير ممكنة، ولا هي محبّذة.

الاتجاهات الكلامية الجديدة في إيران

س: متى ظهرت الاتجاهات الجديدة في علم الكلام في إيران؟ وما هو دور كل من الحوزات العلمية والجامعات في ذلك؟

ج: إذا كان المقصود بالاتجاهات الجديدة في علم الكلام، هو ما سمّيناه في الأسئلة السابقة علم الكلام الجديد، فإن هذه الاتجاهات بدأت منذ حوالى خمسين عاماً، فمنذ خمسين سنة تقريباً ظهر في إيران مفكرون ملتزمون بالدين وعلومه نظروا إليه من منظار الإنسان الغربي المعاصر. طبعاً لم يكن هؤلاء في مستوى واحد في سعة المعلومات، ولا في مواهبهم الفكرية، ولا في معرفتهم بالدين وأبعاده، ولا حتى من حيث التزامهم العملي بالدين. كما لم يكونوا متساوين بلحاظ اطلاعهم واهتمامهم بالثقافة والحضارة الغربية. ومع ذلك يمكن القول: إن قاسماً مشتركاً كان يؤلف بينهم هو نظرتهم الحداثوية للدين.

ومن الأسماء التي يمكن الإشارة إليها في هذا الباب: محمد نَخشَب، والمهندس مهدي بازركان، والدكتور يد الله سحابي، والدكتور علي شريعتي، وهم جميعاً



شخصيات ازدهرت في عطائها الفكري قبل انتصار الثورة الإسلامية. والحق أن تصاعد تيار الكلام الجديد بدأ بصورته القوية بعد انتصار الثورة الإسلامية، أي بعد عام 1979م.

مطهري والكلام الجديد

س: ألم تكن الأفكار التي قدّمها مرتضى مطهري ضمن نطاق علم الكلام الجديد؟

ج: يمكن القول: إن مطهري كانت لـه معرفة بسيطة جداً ببعض التيارات الفكرية في الغرب، ولكن لا يصح اعتباره متكلماً جديداً، فمن شروط المتكلم الجديد، أنه فضلاً عن معرفته بالفكر الغربي المعاصر، يجب أن يحمل نوعاً من الإيجابية والاستئناس بهذا الفكر، والشهيد مطهري بحسب علمي، ووفق ما ألاحظه في مؤلفاته، لم يكن إيجابياً أبداً تجاه الأفكار والطروحات الحديثة. نعم، إنه متكلم تقليدي، على معرفة بالمفاهيم والمواضيع الجديدة، وهو في ذلك نمط مختلف عن بقية المتكلمين التقليديين.

س: نتاجاته التي قدّمها، نظير «مدخل إلى الرؤية التوحيدية للعالم» و«نظام حقوق المرأة في الإسلام»، أو بحثه «الدين شمس لن تغيب» ألم تكن مباحث كلامية جديدة؟ ونقصد هنا توجهات هذه الابحاث، وليس ما فيها من معلومات ومعرفة بالغرب.

ج: إذا كان المراد بالتوجهات أنها تجيب عن سؤال يجيب عليه المتكلم الجديد، فأنا لم ألاحظ مثل هذا، ولهذا أقول: لا يمكن اعتبار الشهيد مطهري متكلماً جديداً، فالواضح أن معرفته بالثقافة الغربية كانت ضئيلة وسطحية، ولم يجب عن أية مسألة كلامية بالشكل الذي يجيب عليها المتكلم الجديد.

وحتى إذا وجدناه يطرح كلام المتكلم الجديد، فإنه يطرحه ليدحضه، انظُروا كتابي (الدوافع نحو المادية) و(العدل الإلهي) هذه هي مؤلفاته الكلامية المهمة، بالإضافة إلى (نظام حقوق المرأة في الإسلام) و(مسألة الحجاب)، إنه يطرح مسائل جديدة، لكنه لا يجيب عن أي منها إجابة الباحث الجديد، وإنما يقدم لها إجابات الباحث التقليدي. لم يقدّم المرحوم مطهري جواباً عن مسألة دينية في أي موضع من مؤلفاته، لا يستسيغه العلامة الطباطبائي مثلاً، ولا يستسيغه باقي المتكلمين التقليديين، فحينما نقول: إن هذا متكلم جديد لا نريد أن عليه فقط طرح بعض المسائل الجديدة، وإنما المفروض به تقديم إجابات جديدة، إن عن المسائل الجديدة، وإن عن المسائل القديمة. وأنا لا أرى هكذا إجابات في كتابات الشهيد مطهري، وعليه أعتبره متكلماً تقليدياً لا جديداً.



س: حتى لم يطرح أسئلة جديدة؟

ج: لم يطرح أية أسئلة جديدة من عنده، وحينما نراه يعيد طرح الإشكالات التي طرحها المرحوم مهدي بازركان في كتاباته وأجاب عنها، أو الإشكالات التي طرحها الدكتور علي شريعتي، أو محمد إقبال، ثم يجيب عنها، فهذا لا يعني أنه طرح أسئلة من عنده، وإنما أجاب عن أسئلة طرحها الآخرون، وفي إجاباته لم يكن مجدداً.

أهمية المرحوم مطهري في رأيي أنه قدّم أجوبة السلف بطريقة استدلالية أعمق، لكنه بالتالي كان يقدم ذات الأجوبة التي قدّمها الماضون على الأسئلة، ففي مسألة الجبر والاختيار مثلاً لا نراه يقدم طروحات جديدة، وإنما يكرر أجوبة المرحوم الطباطبائي وباقي أساتذته، ولكن بطريقة مبرهنة.

أسباب تطور الكلام الجديد بعد الثورة

أما بعد الثورة فقد تطور الكلام الجديد في إيران، لثلاثة أسباب رئيسية، وهي:

أولًا: لم يقف علماء الدين موقف اختبار طروحاتهم حتى انتصرت الثورة الإسلامية في إيران، فقبل ذلك كانوا يطرحون مجرد ادعاءات، ولم يخضعوا أبداً لاختبار مدعياتهم هذه. أما حينما انتصرت الثورة واستلم أصحاب الادعاءات زمام السلطة، بدأت رؤاهم ونظرياتهم في الاقتصاد والسياسة والثقافة والاجتماع تواجه الواقع.

وكانت هذه هي المرة الأولى التي تتوافر فيها ساحة اختبار لمدعيات رجال الدين التقليديين، فقبل الانتصار لم يكن بإمكان أحد المقارنة بين مزاعمهم والواقع، أما حينما استلموا مقاليد الحكم والإدارة لم يكن بالإمكان غض الطرف عن الواقع. وشيئاً فشيئاً ظهر بعض التناشز بين المزاعم والواقع، مما دفع البعض إلى التفكير، وخصوصاً المهتمين بحماية الثورة وأنصارها، ممن لا يرغبون أن تظهر نظرياتها وطروحاتها غير مجدية، عندها بدأوا سلسلة من الجهود الفكرية الجديدة للتوفيق بين النظريات والواقع.

وقد كان هذا من الأسباب المهمة لتطور علم الكلام الجديد بعد انتصار الثورة الإسلامية، ويمكن تلخيصه بأن المشكلات العملية أوجدت قضايا نظرية غذّت علم الكلام الجديد وساعدت على نموه.

ثانيًا: الثورة ونظام الجمهورية الإسلامية كأي نظام آخر لـه معارضوه، والمعارضون يراقبون فيما يراقبون الأسس والمباني النظرية للفئة الحاكمة، ولهذا طرُحت منذ مطلع



الثورة نقود عديدة للدين، من قبل غير المتدينين، تناقش الدين، والحكومة الدينية، وتطرح رؤاها في دور الدين وحدوده، وكان لا بد لهذه النقود من ردود، الأمر الذي أشعل فتيل السجالات الفكرية والكلامية، ودفع عجلتها إلى الأمام.

ثالثا: بعد انتصار الثورة، ارتفع مستوى معرفة جيل الشباب بالثقافة الغربية لأسباب وعوامل عديدة، منها تطور وسائل الإعلام العامة، فقد شهد العالم خلال العشرين سنة الماضية تقدماً تقنياً لم يسبق لـه مثيل طوال العقود الخمسة السابقة، وهذا ما أدى إلى تعرّف الجميع بشكل أو بآخر على الثقافة الغربية، سواء ثقافته الفلسفية أو غير الفلسفية، مما ساعد في ولادة الكلام الجديد، بعد أن عاد الكلام التقليدي غير ناجع.

أما عن دور الحوزات العلمية والجامعات في هذا النطاق، فالواقع أنني لا أجد في الحوزة العلمية سوى مناهضة الكلام الجديد. وأعتقد أن كلامنا الجديد لم يكن ثمرة أتعاب حوزاتنا العلمية، لكنه حصيلة الجهود الجامعية. وطبعاً حينما كانت الجامعات تخوض في مباحث الكلام الجديد، كانت الحوزات تتبعها في ذلك، لكن الأخيرة ظلّت متأخرة دائماً، فلا أعرف حتى مسألة كلامية جديدة واحدة سبقت فيها الحوزات العلمية الجامعات في إيران، وإنما كانت المسائل تطرح دائماً في الجامعات ثم تتسرّب إلى حوزات العلوم الدينية، فتثير ردود أفعال معارضة أو موافقة.

س: **وماذا عن الجيل الجديد في الحوزات، ألم يكن لـه أي دور؟**

ج: إذا كان المراد بالدور أنهم طرحوا مسائل جديدة، فالجواب سلبي، إنهم لم يطرحوا مسائل جديدة. أما إذا كان القصد أنهم حاولوا نحت إجابات معينة عن المسائل التي طرحها الآخرون، سواء كانت إجابات تقليدية أو حديثة، نعم، كان لهم مثل هذا الدور.

عقبات تواجه تطور الكلام الجديد

س: **ما هي العقبات والمشكلات التي تعترض تطور علم الكلام الجديد؟**

ج: إن الكلام الجديد يظهر ويترعرع في البيئة التي تتوفر فيها حرية التعبير عن الرأي (حرية التعبير عن الرأي المبرهن في رأيي)، أما إذا كانت إحدى القراءات صحيحة وارثوذكسية (Orthodox)، وباقي القراءات غير صحيحة وهتروذكسية (Heterodox)، فلن يكون المجال مفتوحاً أمام علم الكلام للنمو والتطور. لقد كان من عوامل تطور الكلام الجديد في الغرب ارتفاع الحدود الصارمة بين الأرثوذكسي والهتروذكسي هناك منذ أمد طويل، وإلا



إذا أصرّت جماعة على أن فهمها للدين هو الفهم الوحيد للدين، وهو القراءة الدينية الوحيدة المسموح بها، فلن يعود أمام سائر القراءات مجال لأن تطرح وتخضع للنقد، وإذا لم يكن ثمة نقد، فكيف ينمو علم الكلام؟

أعتقد أن هذه أكبر العقبات، فما دمنا نعتبر القراءة الأخرى هتروذكساً، وبدعة، وطرحاً أجنبياً، وكفراً، لن يزدهر علم الكلام.. هذه أهمّ المشكلات الموجودة، لكنها ليست المشكلة الوحيدة. هذه مشكلة، والمشكلة الأخرى التي ألاحظ تأثيرها السلبي على الكلام الجديد خلال العقدين الأخيرين، تتمثّل في تسيّس الكلام الجديد، فالكثير من المشتغلين اليوم بالكلام الجديد، متسيّسون. وأقصد بالتسيّس هنا أنهم يتصورون مسبقاً عن وعي منهم أو عن غير وعي أن مشكلتنا الوحيدة، أو أكبر مشاكل المجتمع، أو علة علل معضلات المجتمع هي النظام السياسي الحاكم. وهذا من شأنه أن يصيب علم الكلام بنمو كاريكاتوري، بدل أن يأخذ امتداده المناسب في المجتمع، فتتضخّم بعض أجزائه أكثر من الحد الطبيعي، بينما تبقى سائر الأجزاء ضعيفة هزيلة.

وقد جرَّ هذا التسيّس بعض المشتغلين بعلم الكلام الجديد إلى لون من النزعة الصحافية، والنظرة السطحية، والتسرّع، والكثير من الحالات السلبية التي يمكن بدورها أن تطرح كمشكلات أخرى تواجه الكلام الجديد.

س: في الكلام الجديد في إيران تغيب بحوث الوجود تماماً.

ج: نعم، هي كذلك.

س: هذه بحد ذاتها من المشكلات. لقد اتخذت الأبحاث الكلامية توجهات سياسية، أكثر مما أبدته من ميول معنوية.

ج: هذه أيضاً مسألة أخرى يمكن أن تطرح. إن علم الكلام الجديد وبسبب تعاطيه وأخذه واقتباسه الواسع من العلوم الأخرى، كالفلسفة وفروعها، والعلوم التجريبية، والعلوم التاريخية، والعلوم الشهودية، و... إلخ، ولذلك لا ينمو بالشكل المطلوب إلاّ حينما تتطوّر جميع هذه العلوم أيضاً. وفي بلادنا لم تشهد هذه المعارف تطورات مناسبة، وعليه لن يستطيع المتكلم الجديد توظيف نتاجات المعارف البشرية العصرية بشكل مناسب، لتبيين الدين والدفاع عنه؛ لأنه يجهل غالبية هذه النتاجات، وهذه بحد ذاتها من النواقص التي تكبح تقدم الكلام الجديد عندنا.

س: ما هو واقع الدراسات الكلامية حالياً في الحوزة العلمية في قم، وما هي المشكلات التي تواجه الدرس الكلامي الجديد في هذه الحوزة؟

ج: يمكن القول: إن اهتمام الحوزة العلمية في قم بهذا الجانب أصبح اليوم أكثر



بكثير مما كان عليه قبل ثلاثين سنة، وحتى قبل عشر سنوات، فغدا الكثير من طلاب الحوزة وفضلائها من ذوي الاهتمامات بالقضايا الكلامية الجديدة. وهذا ما يجعلني أقول: إن رونقاً نادراً بل منقطع النظير يشهده علم الكلام اليوم في الحوزات، فقد تضاعف فيها الاشتغال بالمسائل الكلامية، وهذا طبعاً مقارنةً بما كانت عليه في العقود الماضية.

س: وكيف إذا كانت المقارنة بما هو خارج الحوزة؟

ج: حتى في هذا الإطار يمكن القول: إن الحوزة العلمية في قم ليست متخلّفة عن الجامعات، من حيث الاندفاع والاهتمام والمناقشة. وأؤكد مرة أخرى على التفكيك بين مستويين:

الأول: مستوى ريادة الفكر الكلامي الجديد في إيران، وهو خالٍ تماماً من أية شخصية حوزوية، وإنما جميعهم جامعيون.

الثاني: مستوى مناقشة القضايا بعد طرحها. على هذا المستوى يمكن القول: إن الحوزات غير متخلّفة عن الجامعات في احتضان المسائل ومناقشتها. طبعاً، الإجابات التي تعرضها الحوزات العلمية بعضها إجابات تقليدية، وبعضها الآخر ردود ذات صبغة تجديدية.

أما عن المشكلات التي تواجه الدرس الكلامي الجديد في الحوزة، فأتصور أنها ذاتها التي أشرنا إليها قبل قليل كمشكلات عامة تقف أمام تنامي علم الكلام الجديد.

س: إذن ما هو السبيل لتجاوز هذه المشكلات؟

ج: أتصوّر أن المشكلة الأكبر إذا عولجت، يمكن علاج باقي المشكلات. والمشكلة الكبرى كما ذكرنا تحديد أرثوذكسية معينة، واعتبار ما عداها هتروذكسية، وتنصيب أشخاص يحددون من أنفسهم معايير لتحديد ما يطابق الدين وما يشذّ عن الدين، وهم غالباً يمارسون هذا الفرز من دون أية براهين مقنعة.

س: كيف تصنّفون الاتجاهات الراهنة في علم الكلام؟

ج: يبدو أن علم الكلام في بلادنا لم يتسع ويتعمق بعد إلى الدرجة التي يمكن معها تصنيف التوجهات في داخله. وقد ذكرت في مناسبة سابقة أن تقسيم الوضع الموجود حالياً غير ممكن لثلاثة أسباب:

الأول: عدم توفر حرية التعبير عن الرأي، بالمستوى الذي يستطيع معه مفكرونا الدينيون المبدعون التعبير عن جميع معتقداتهم بكتاباتهم ومحاضراتهم. ولو حدث هذا لتراكمت المادة العلمية بشكل يسهّل تصنيفها وتقسيمها، فالتصنيف إلى جماعات



واتجاهات يحتاج الى: تطورات كبيرة، وشخصيات عديدة، وكم نظري وعلمي وافر، يجعل من المعقول تصنيف حسن وحسين مثلاً في الجماعة الفلانية، وتقي ونقي في جماعة أخرى، وزيد وعمرو في فريق ثالث.

الثاني: إن معظم المشتغلين عندنا في الكلام الجديد أصحاب مواقف سلبية أكثر منهم أصحاب مواقف إيجابية، أي إنهم في الغالب يرفضون هذا الرأي ويدحضون تلك النظرية. وأكثر ما يدحضونه هو معطيات الكلام التقليدي، من دون أن يقدموا البدائل الإيجابية التي يمكن على ضوئها التصنيف.

الثالث: إن المتمرسين حقاً في الكلام الجديد بإيران قليلون جداً، فلا نستطيع تقرير توجهات عدّة، إلاّ إذا كان ثمة عدد مناسب من المفكرين المتنوعين في توجهاتهم، أما إذا كان العدد قليلاً فقد نضطر إلى اعتبار كل مفكر جماعةً أو تياراً بحد ذاته، وهذا غير مستساغ.

س: ما هي الاتجاهات الكلامية السائدة في الوقت الحاضر داخل إيران؟

ج: أتصور أن التيار الكلامي الجديد ذا النزعات الفلسفية التحليلية، يحظى اليوم بالقسط الأوفر من الإقبال والاهتمام، فغالبية المشتغلين بالكلام الجديد كمفكرين أو كتاب أو مترجمين أو متابعين، هم من أصحاب التوجهات التحليلية الفلسفية في الكلام الجديد.

س: من هم أبرز العلماء والمفكرين المعاصرين داخل الحوزة وخارجها، ممن أرفدوا الكلام الجديد بطروحات مهمة؟

ج: من داخل الحوزة العلمية لا أعرف أحداً، أما من خارجها، أي في الأوساط الجامعية الإيرانية فلا شك أن الدكتور عبدالكريم سروش والشيخ محمد مجتهد شبستري في الوقت الحاضر هما أبرز مفكرين كان لهما تأثير بالغ في تطوير علم الكلام الجديد.

اشكاليتان أساسيتان

س: ما هي التحديات والمعضلات التي تواجه الفكر الديني اليوم؟ وما هو ترتيب الأولويات في هذا الإطار؟

ج: من الأفضل حصر السؤال بالمقطعين الزماني والمكاني الذي نحن فيه؛ ليمكن الإجابة عنه بصورة أدق. أعتقد أننا اليوم نواجه إشكاليتين أساسيتين:

الأولى: التدليل على العلاقة بين العقلانية والدين، فمجتمعنا يعيش عهد الحداثة شئنا أم أبينا، ومظاهر الحداثة تنتشر وتتكرّس في أوساطنا باطّراد يوماً بعد آخر، من هنا



لا يمكن التعامل من منطلق اللاأبالية مع مفهوم العقلانية ومستلزماته وآثاره. وهكذا فالمفكر الديني العصري يواجه تحديات البرهنة على تناسق الدين والعقلانية.

المفكر الديني العصري، هو أساساً من يكون من ناحية صاحب أفكار واستدلالات عقلانية ومن ناحية أخرى متديناً ومنتمياً لمنهج ديني معين؛ لذا يتعيّن عليه الجمع بين هذين بشكل تنظيري متين.

والإشكالية الثانية: تتلخّص في السؤال: كيف يمكن للمفكر الديني العصري حفظ الروح المعنوية لدى الناس، بل تقويتها؟ في مجتمعنا ثمة عوامل تهدّد المعنوية بشكل خطير جداً. وعلى المفكر الديني العصري الحيلولة دون تضعيف هذه المعنوية، وفوق هذا العمل على تقويتها. هذه من المعضلات المهمة في حياتنا المعاصرة. عامة المتدينين ترتبط المعنوية فيهم بنوع من التدين، أي إن المعنوية تتجلّى لديهم دائماً في صورة تدين بدين معين.

وربما لا يمكن تصور معنوية بلا تدين إلاّ لقلة قليلة من الخواص؛ لذلك إذا تعرّض التدين للخطر في مجتمعنا تعرضت الروح المعنوية للخطر أيضاً. والعوامل التي تشكّل خطراً على الدين في مجتمعنا كثيرة جداً. أهمها النفاق والرياء في تطبيق الدين. هذه الظاهرة ذات تأثير عالٍ في نفور الناس من الدين، ونفور الناس من الدين يفضي بطبيعة الحال إلى ابتعادهم عن الروح المعنوية.

المفكر الديني العصري لا بد أن يكون مهموماً بتكريس الروح المعنوية لدى قطاعات الناس، وهذه مهمة كبيرة وثقيلة جداً.

إن أسباب النفور من الدين قد لا تكون في بعض الأحيان أسباباً منطقية بل أسبابٌ نفسية، وهذا ما يضاعف من مهمة المثقف الديني، فلو كانت عوامل اللاتدين منطقية لأمكن دحضها بالاستدلالات والبراهين، أما إذا كانت العوامل نفسية وعاطفية وشعورية فمن العسير جداً إرجاع الماء المنسكب إلى الإناء.

س: المفكرون الدينيون الجدد ركّزوا في الغالب على الجوانب السلبية في الفكر الديني، وانهمكوا في التأشير على الأخطاء والسلبيات، ولم ينجزوا مشاريع إيجابية. إلى أي حدّ ترى العمل الإيجابي ضرورياً للتوفيق بين العقلانية والتدين؟

ج: ما من شك في أهمية العمل الإيجابي، وعلى المفكر الديني العصري فضلاً عن نشاطه السلبي، التركيز على المشاريع الإيجابية. أوافقكم أن مثقفينا ومفكرينا الدينيين لم يبذلوا جهوداً إيجابية بقدر ما بذلوا من جهود سلبية. طبعاً هذا لا يعني الاستغناء عن العمل السلبي والكشف عن الأخطاء وعوامل التهديد، كما



لا يعني أن البعض نبذوا الفعل الإيجابي عامدين عالمين. ولعل من أسباب ذلك أن أي فعل إيجابي يتوقف غالباً على فعل أو عدة أفعال سلبية؛ لذلك ينبغي أولاً إنجاز المشاريع النقدية السلبية التي تفتح الطريق أمام المشروع الإيجابي، ولكن إذا تفاقم حجم الفعل السلبي عن حدوده المعقولة سيتطفّل على الفعل الإيجابي.

والسبب الثاني هو أن الفكر الديني أو الاستنارة الدينية، حينما خاضت في الفعل النقدي السلبي واجهت من المعارضات ما أشعرها أن الفعل السلبي يجعلها تظهر بمظهر التيار المناهض للدين؛ لذلك عمدت إلى الدفاع عن فعلها النقدي السلبي، الأمر الذي أضر بفعلها الإيجابي.

أما السبب الثالث فهو أن الفعل الإيجابي أصعب بطبيعته من الفعل السلبي. ومن أسباب هذه الصعوبة أن الفعل السلبي يمكن انجازه بكثرة المطالعات والمعلومات والقابلية على التفكير والتحليل، بينما الفعل الإيجابي يحتاج فضلاً عما يحتاجه الفعل السلبي إلى نوع من التجربة المعنوية أو الحياة المعنوية، فما لم تكن هذه الحياة المعنوية، لم يتسنّ إنجاز مشروع إيجابي. وقد توفر هذا الشرط في مثقفينا الدينيين إلى حدٍ ما، إلاّ أنه لم يكن كما يبدو بالمقدار الكافي لإنجاز الفعل الإيجابي.

إن الفعل الإيجابي في الحقيقة نوع من السلوك الداخلي، وقد لاحظت في تاريخي الفكرين المسيحي والإسلامي أن أصحاب المشاريع الإيجابية عادةً ما يكونون ذوي سلوك روحي عميق، وذلك خلافاً لأصحاب المشاريع السلبية. الفئة الأخيرة كانت متدينة هي الأخرى، إلاّ أنها بالقياس إلى الفئة الأولى أقل حظّاً من السلوك الروحي العميق.

ولو أردنا إيضاح جانب من آلية حاجة العمل الإيجابي إلى السلوك الداخلي، قلنا: إن معظم المشاريع الإيجابية تسير ببطء عجيب، حتى إنها لا تثمر في حياة أصحابها، الأمر الذي يفلُّ من إرادة صاحب المشروع، ما لم يكن على مستوى عالٍ جداً من المعنوية بحيث يواصل عمله بكل جدية وإيمان ومثابرة، وهو يعلم أنه لن يرى ثماره ونتائجه في حياته.

س: حبذا لو ذكرتم شخصيات من تاريخ الفكر المسيحي تعتقدون أنها أطلقت مشاريع إيجابية مهمة.

ج: استطيع الاشارة إلى آلن واكس، وآلدوس هكسلي، وغابرييل مارسيل، وسيمون وي، وتامس مرتون. هؤلاء لم يقتصروا على النقد والعمل السلبي، وإنما كانت لهم انشطتهم الإيجابية. وطبعاً اشتملت مشاريعهم الإيجابية على



القوي والضعيف والغث والسمين، إلاّ أنها كانت أعمالاً إيجابية مهمة على كل حال. قلتُ عدة مرات: إن الإنسان إذا استطاع التأشير إلى الأخطاء حتى من دون تقديم البديل، ينبغي ألا يعتبر مشككاً أو معارضاً، فكل مشروع لا بد لـه من خطوتين:

أولا: اقتلاع الشجيرات الميتة من الأرض وحرث التراب.

وثانيا: غرس الأشجار الصالحة.

وإذا لم يستطع الإنسان انجاز الخطوة الثانية فمن الخطأ أن يترك الخطوة الأولى أيضاً.

س: في عالم الفكر الإسلامي، وخصوصاً في تاريخنا القريب، من هم في رأيك أصحاب المشاريع الإيجابية المتميّزة؟

ج: لم ألاحظ مشروعاً إيجابياً بين المسلمين التقليديين. أمثال رينه غنون، وفريتهوف شوآن، وتيتوس بوركهارت، ومارتين لينغز، كانت لهم أعمالهم الإيجابية بشكل أو بآخر. أما لدى المسلمين الحداثيين فلا توجد مشاريع إيجابية تُذْكر بالقياس إلى التقليديين. طبعاً الحداثيون والتقليديون هنا بالمعنى الذي أقصده أنا.

اتجاهات المثقف الديني

س: تعلمون أن المثقفين الدينيين لهم توجهاتهم المختلفة، هل بالإمكان تصنيف هذه التوجهات في حقول وخانات معينة؟

ج: هناك ثلاثة مبررات على الأقل تمنعني من تصنيف هذه التوجهات إلى أنواع واضحة متمايزة، وهي:

أولًا: الاستنارة في بلادنا حديثة.

وثانيًا: لم ينقد مستنيرونا الدينيون بعضهم.

وثالثًا: الأنواع تتمايز حينما تطغى الجنبة الإيجابية للاستنارة الدينية.

ومع هذا أوافق أن هذا الشقاق والتعددية الثقافية مما يمكن ملاحظته على كل حال. اعتقد أن مثقفينا الدينيين إذا بدأوا مشاريعهم الإيجابية أمكن تصنيفهم إلى ثلاث مجاميع على الأقل:

المجموعة الأولى يمثلها من يكون تفكيرهم الديني المعاصر ذا طابع عملي غالب، واقتراحاتهم الإيجابية مفيدة عادة في الميادين العملية.

المجموعة الثانية هم الذين تنصبُّ نتاجاتهم وآراؤهم في نقد ودراسة تراثنا الديني



طوال 1400سنة، خلافاً للمجموعة الأولى الناظرة إلى الإسلام 3، تهتم هذه المجموعة بالإسلام 2.

وثمة مجموعة أخرى يشكلها المهتمون بالإسلام 1، مقدمين آراءً ونظريات إيجابية حول هذا الإسلام.

والتصنيف الآخر الذي يمكن افتراضه هو أن المفكرين الدينيين الجدد يتوزعون من ناحية إلى عدة فئات:

- فئة يبرز في أعمال أصحابها الطابع الديني، فيدعون مخاطبيهم تدريجياً إلى المعنوية. وأنا استعمل كلمة المعنوية هنا بمعنًى خاص دقيق جداً، لا يترادف مع الدين ولا يكون بديلاً له. أتوقع أن يشيع هؤلاء في المستقبل نمطاً من الأخلاق العرفانية، تشبه إلى حدّ كبير الأخلاق في الأديان الشرقية.

- والفئة الأخرى يمثلها من يغلب على نتاجاتهم الطابع الفكري النظري، وهم من سيميلون تدريجياً إلى مزيد من العقلانية وربما العلمانية.

س: وهل يمكن تقسيم هؤلاء المثقفين بلحاظ مصادرهم الفكرية، فنقول مثلاً: إن هناك مثقفين استلهموا الفلسفة التحليلية، وآخرين تأثروا بالفلسفة الوجودية أو الظاهراتية؟

ج: نعم، هذا أيضًا تصنيف دقيق، إلاّ أن النتيجة ستكون نفس ما ذكرته. الميالون إلى الفلسفة التحليلية يحتمل فيهم أن تتضاعف نزعتهم العقلانية، بينما الجانحون إلى الفلسفة الوجودية سيميلون في الأغلب إلى الأخلاق العرفانية. وعلى كل حال يمكن النظر إلى أنواع المثقفين من هذه الزاوية أيضاً.

س: في السنوات الأخيرة يمكن أن نلمس بوضوح سيادة الفلسفة التحليلية على أذهان المثقفين الدينيين في إيران، كيف تفسِّرون هذه الظاهرة؟

ج: يمكن أن تكون العلل والعوامل الفردية مؤثرة في هذا المجال، وللعلل والعوامل غير الفردية أيضاً دورها على هذا الصعيد. في إطار العوامل غير الفردية يمكن القول: إن الجنوح الشديد للعقلانية هو أساساً من السمات البارزة لروح العصر، والعقلانية تتجلّى بأجلى صورها في الفلسفة التحليلية. لكن ثمة عوامل فردية أيضاً، فبعض المثقفين لهم ميولهم الذاتية للمنهج التحليلي، ومن الطبيعي أن يشيعوا هذا اللون من الفهم والتصورات في الفضاء الفكري الذي يحيط بهم.



ترسيخ الروح المعنوية

س: ما الذي يجب القيام به من أجـل إفشاء الروح المعنوية في المجتمع؟

ج: أنا من المعتقدين بترتيب الحاجات البشرية. وهذا ما تعلّمته من النهضة الثالثة في علم النفس، من أمثال «مزلو» و«راجرز». الإنسان لـه حاجات أولية، ما لم يلبّها لا تظهر لديه الحاجات الثانوية، وهكذا بالنسبة لحاجات الدرجتين الثالثة والرابعة.

طبقاً لهذا الرأي أتصور أن إفشاء الروح المعنوية في أوساط المجتمع رهين بتلبية الحاجات الأولية للناس.

الخطوة الأولى التي ينبغي القيام بها على الصعيد النظري هي تشخيص وترتيب الحاجات الإنسانية. الإنسان الذي يعوزه الخبز لا يشتري كتاباً.

النقطة الثانية تتمثل في ضرورة الانفتاح على كل المصادر التي يمكن أن توفر لنا هذه المعنوية، فمن المهم جداً أن لا نقتصر على مصدر واحد فقط لتحصيل الروح المعنوية، فالبشر أنماط مختلفة، ولا يمكن جعلهم معنويين بأسلوب واحد؛ لذلك ينبغي الاستعانة بكل سبل ترويج الروح المعنوية. مصادر المعنوية يمكن أن تكون ثلاثة:

الأول: مجموعة الأحكام والتعاليم الدينية والمذهبية المختلفة، والتي يجب النظر إليها من زاوية طلب الحقيقة والأخذ بها.

والثاني: مجموع ما ورد في المأثورات العرفانية في العالم، سواء كان هذا عرفان الاديان الشرقية أو عرفان الغرب.

والثالث: مجموعة العلوم والمعارف ذات الصلة بعلم الإنسان، كبعض جوانب الفلسفة الوجودية أو علم النفس، لا سيما نهضته الثالثة.

النقطة الأخرى هي ضرورة أن نوضّح للمخاطبين الفروق بين العوامل المنطقية والعوامل النفسية. الوعي بهذه الفوارق من الخطوات المهمة على صعيد إشاعة المعنوية؛ لأن جانباً ملحوظاً من نفور الناس من الدين يعود لاسباب نفسية، فلو استطعنا التدليل على أن العوامل النفسية غير عقلانية أي أنها غير مبرهنة، عندها سيحافظ الناس على معنوياتهم حتى في ظروف الاضراب والتوتر النفسي التي لا تضيّق المجال على المعنويات.

في العالم ثمة عبارات وحالات، يؤدي الإيمان بها إلى تغيير وجه الحياة. القرآن مثلاً يقول: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾، والإمام علي(ع) يؤكد: أنه لا سبيل في الحياة خيرٌ من طلب الحق أو عندما يقول النبي



عيسى(ع): إنك مغبون إذا قايضت روحك بكل العالم. أو حينما يقول سقراط: «اعرف نفسك»، أو «الحياة غير المجرَّبة غير جديرة بالعيش»، أو العبارة الواردة في «بهغودغيتا»: «الفعل بدون التمنّي». هذه العبارات وما شاكلها حينما تترسّخ في نفس الإنسان تغيّر من طبيعته. في كل أديان ومذاهب العالم بلا استثناء لاحظت تعليماً يسمّيه البعض «القاعدة الذهبية»، مفاده: حب لأخيك ما تحب لنفسك. جميل جداً أن تُجمعَ هذه العبارات في كتيّب صغير.

مشتركات ذوي النزعات المعنوية

س: أشرتم في بعض احاديثكم إلى ضرورة أن تترتب النزعة المعنوية في مقدمة الأولويات الكلامية، ثم تليها الاهتمامات الخاصة بتكريس النزعات المعنوية المتبلورة في دين معين، ومن ثم التركيز على مذهب معيّن داخل إطار ذلك الدين، وذلك باعتبار أن حكم المنطق يقتضي البدء من الكلي؛ ليتدرج بعد الفراغ من كل مرحلة عامة إلى الأخص منها، ثم الأخص منها. وكان رأيكم أن النزعة المعنوية العامة مشتركة بين جميع ذوي الميول الدينية في العالم، مهما اختلفوا في التفاصيل والتعيّنات الدينية والمذهبية. ما هي القواسم المشتركة بين ذوي النزعات المعنوية في العالم؟

ج: في البدء لا بد من التأكيد أن هذه النواحي المعنوية المهددة من قبل الماديين تتوزع بشكل عام إلى «معنويات فلسفية» وأخرى «أخلاقية».

ويمكن تلخيص القواسم المعنوية المشتركة فلسفية كانت أو أخلاقية بالنقاط التالية:

1- وجود عالم آخر غير عالم الطبيعة:

كل أصحاب الاتجاهات المعنوية في العالم يؤمنون بوجود عالم آخر غير عالم الطبيعة أو ما نسميه عالم الجسم والجسمانيات، أو عالم المادة والحس. أما الخصائص الدقيقة لذلك العالم الآخر، فهي من مواطن الاختلاف بين أصحاب النزعات المعنوية، فالدين البوذي ينظر إلى ذلك العالم بشكل خاص، والإسلام لـه نظرته المختلفة، وكل دين لـه تصوراته الخاصة عن العالم الآخر بشكل متفاوت عن تصورات الأديان الأخرى، بيد أنهم جميعاً يؤمنون بوجوده وكينونته. البعض يعتبره موجوداً معيناً، وآخرون يرونه قوة خاصة، وغيرهم يطرحونه على أنه حوادث ومشاريع. والبعض يراه جوهراً، والبعض الآخر لا يرى لـه تعيّناً أساساً. ولكن المبدأ الذي يجمع عليه كل «المعنويين» هو الإيمان بأن عالم الوجود لا ينحصر بالعالم الذي يحيطنا.



2- هدفية الوجود:

كل المعنويين يرون لعالم الوجود هدفاً يسير نحوه، أي إنه ليس عالماً متسكعاً، وإنما يتجه اتجاهاً خاصاً لا يحيد عنه.

3- أخلاقية عالم الوجود:

كل أصحاب المبادئ المعنوية يرون نظام العالم نظاماً أخلاقياً، وهذه نقطة مهمة جداً، فالوجود ليس محايداً يتساوى بالنسبة لـه أن أصدق في لهجتي أو أكذب، بل هو واعٍ تمام الوعي بالخصال الأخلاقية التي تتسم بها أفعالنا، وله ردود فعله إزاء أفعالنا وأهَميتها الأخلاقية، فحينما نقول: إن نظام العالم نظام أخلاقي نقصد بذلك أنه يفهم الحسن والقبح الأخلاقيين، ويبدي ردود فعل تتناسب والقيمة الأخلاقية للأفعال. العبارات التي أتفوّه بها الآن يفهمها نظام الوجود، فيما لو كانت إصلاح ذات البين أو إفساد ذات البين، أو كانت كذباً أو صدقاً، أو كانت خيانةً أو خدمة. وليس هذا وحسب، بل إن لـه جزاءه عليها وردود فعله إزاءها، إنه ليس أعمى ولا أصمّ حيال القيم الأخلاقية.

وطبعاً تختلف الأديان في طبيعة وآلية ردود الفعل هذه، بعض الأديان يعتبرونها جزاءً دنيوياً، وبعضها يذهب إلى الجزاء الأخروي، بعضها يرى ردود الأفعال على صورة معاد وثواب وعقاب، البعض يرى المسألة مسألة تعاقد، والبعض يعتقد بأنها ذات طابع تكويني لا تعاقدي. فريق يؤمن بتجسّم الأعمال، وفريق يؤمن بصيغ أخرى، المهم أن الجميع يؤمن بأن الإنسان ينال جزاءه ثواباً أو عقاباً بشكل من الأشكال على أعماله وسلوكه. هذه نقطة مشتركة مهمة بين جميع الاديان في العالم، وبين جميع ذوي النزعة المعنوية.

4- تحكـم الإنسان في مصيره:

الأمر الآخر الذي يشترك فيه معنويو العالم هو أن الإنسان (بمعنى فرد الإنسان، نوع الإنسان) ذو سيادة على مصيره، أي إنه قادر على التحكم في مصيره وتغييره. وهنا أيضاً توجد صور أخرى لهذه السيادة والتحكّم في المصير، بيد أن الجميع يذهبون على كل حال إلى مسؤولية الإنسان عمّا يفعل، فكل ما يصيبني هو من فعل يدي، وقد يكون من فعلي مباشرة أو بشكل غير مباشر. المهم أنني لست ألعوبة بيد قوة أخرى تتلاعب بمصيري كيفما شاءت. وحتى لو كنت مرتبطاً طولياً بإرادات أخرى، لكنني أنا الذي أباشر الأعمال وأستطيع أن لا أباشرها، فأنا مسؤول عنها على كل حال، وبإمكاني تحديد مصيري وتغييره، وهذا باللغة الفلسفية معناه أن الإنسان مختار ومسؤول ويستحق الثواب والعقاب.



5- حياة الإنسان غير مقتصرة على الحياة الدنيا:

جميع المعنويين في العالم يرون أن حياة الإنسان غير مقتصرة على هذه الحياة الدنيا، لكنهم أيضاً يختلفون حول طبيعة الحياة الأخرى.

6- تقديم إصلاح الفرد على إصلاح المجتمع:

كل أتباع الديانات والمذاهب المعنوية يعتقدون أن المجتمع لا يقبل الإصلاح إلاّ بعد إصلاح الفرد، وعليه فإن الفرد في مقام الصلاح هو في مقام الإصلاح، في نفس الوقت، أي إن الإنسان الصالح يكون بصلاحه مُصلِحاً، بل إن الإصلاح الواقعي ينبع من كون الإنسان صالحاً.

هذه بعض المبادئ التي إذا آمن بها الإنسان أوجدت لديه روحاً ومعنويات خاصة أسميها «الروح المعنوية»، وهي الروح التي تخلقها هذه المعتقدات والمتبنيات، ولا تتمخض بالضرورة عن أداء الصلاة أو الصيام أو الحج أو باقي العبادات الظاهرية.

س: ما هي خصوصيات هذه «الروح المعنوية» التي توجدها المعتقدات المشتركة بين جل أصحاب التوجهات المعنوية في العالم؟

ج: أعتقد بأن هذه الروح تمنح الإنسان ثلاث خصائص عامة، أتصوّر أنها أهم مميّزات الشخصية المعنوية بالمعنى الدقيق للكلمة، وهي:

أولًا: الطمأنينة والسكون.

وثانيًا: البهجة.

وثالثًا: التفاؤل والأمل.

أما كيف تؤدي المعنويات العامة إلى هذه الخصائص الروحية الثلاث؟ فهذا ما بحثته في موضوع آخر، ولا أرى حاجة لذكره هنا.

محاور وأولويات البحث الكلامي

س: ما هي أهم المحاور التي تواجه المهتمين بالقضايا الكلامية اليوم في نشاطهم، وأية القضايا يُحبّذ أن يولوها الأولوية في نسقهم الكلامي؟

ج: ثمة عدد من المحاور والقضايا أعتقد أن علينا أخذها في الاعتبار في منحانا الكلامي:

1- العقيدة مقدمة للأخلاق والتجربة المعنوية:

النقطة التي أود إثارتها هي التأثير الحاسم «للعقائد» في «الحياة الأخلاقية» و«التجارب المعنوية» للإنسان، فمن المهم جداً ما أؤمن به من عقائد ومتبنّيات. والأهمية هنا تنبع من تأثيرات العقيدة في حياتي الأخلاقية، وأيضاً مما تسببه لي من



تجارب معنوية، لذلك من أراد العيش عيشة أخلاقية، أو أراد مواصلة حياته الأخلاقية، فإنه بحاجة إلى جملة من المعتقدات الماورائية الفلسفية، وبهذا أرى ضرورة التركيز على البُعد العقيدي بصفته مقدمة لذينكم البعدين. ومعنى الاهتمام هو أن لا نفهم البعد العقيدي كونه مستقلاً، بل نعتبره مقدمة نقفز منها للأخلاق والتجارب المعنوية. وعلينا الخوض في البعد العقيدي بمقدار ما يخدمنا في البعدين المذكورين.

في الوقت الحاضر نلاحظ تجاهلاً خطيراً لهذه الحقيقة، فرجال الدين يتحسسون من معتقدات الناس دون النتائج والغايات المرجوّة لهذه المعتقدات، إذا علموا أن فلاناً صحيح الاعتقاد رضوا بذلك، ولم يزعجهم أنه يكذب مثلاً. الواقع أن اهتمامات رجال الدين عندنا (ولكل قاعدة استثناء) هي أن يعتقد الناس نظرياً وألاّ يحيدوا عن المتبنيات النظرية، بينما لا يبدون نفس المستوى من الاهتمام بألاّ يظلم الناس بعضهم بعضاً، ولا يكذبوا على بعضهم. ولهذا نرى نتائج عكسية تماماً، فالذي يناضل لإنقاذ الإسلام، ويطلق تياراً سياسياً لهذا الغرض، نراه على استعداد أحياناً لسحق قيم الإسلام من أجل تكريس ما يراه منقذاً للإسلام! وبهذا يضحّي بذي المقدمة من أجل إنقاذ المقدمة. ولا يلاحظ أن كل تلك العقائد الماورائية مرادة للحياة الخلقية، يغير عقيدة الناس أحياناً باسم الإسلام، بل إنه يتلف ثمار العقيدة، ويشيع فضاء لا أخلاقياً، العقيدة الإسلامية منه بريئة.

2- أهمية التجارب المعنوية:

القضية الأخرى التي يجب ألا تغيب عن أذهاننا هي أن جميع هذه الأمور مقدمة لاكتساب التجارب المعنوية. لقد نسينا التجارب المعنوية اليوم، بل ليس هناك تجارب معنوية، باستثناء أشخاص معينين يتمتعون بهذه التجارب لسايكولوجيتهم الخاصة.

إن رجال الدين عندنا لا يهتمون بأن يكتسب الناس تجارب معنوية، أي إنهم لم يهتموا بحقيقة [من كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى].

إن التجارب المعنوية هي الغاية القصوى من الحركة التكاملية للإنسان، أي تلك الحالة التي حدّثنا عنها متصوفتنا وعرفاؤنا، وهو ما تفتقر إليه حوزاتنا العلمية. هذا باستثناء الشواذ الذين قد يُطردون من حيّز رجال الدين بسبب اهتماماتهم هذه.

3- تأثير الظروف الاجتماعية في التكامل المعنوي للأفراد:

لا يمكن حل المشكلات المعنوية التي يعاني منها الأفراد بشكل نظري دائماً، فهناك ظروف خارجية واجتماعية قد تبطل مفعول تعاليمنا وضخّنا النظري. بعبارة أخرى، هناك مبحث اسمه «اللطف» يقال فيه: إن الله إذا أصدر أوامره ونواهيه، فلابد أن يوفر الأرضية الحياتية التي تدفع الإنسان إلى طاعة هذه الأوامر أكثر من دفعها لـه صوب



العصيان. مثل هذه الفكرة موجودة أيضاً في الديانتين المسيحية واليهودية.

إذاً ينبغي الاهتمام بالظروف الخارجية التي تلعب دوراً أساسياً في تكوين معتقدات وأخلاقيات الفرد، وإلاّ ذهبت التعليمات النظرية أدراج الرياح ولم تؤت أكلها.

4- ضرورة أن تكون الحياة المعنوية غير باهظة:

من النقاط الأخرى التي يقل الاهتمام بها، أننا إذا أردنا لأفراد مجتمعنا ولشبابنا أن يعيشوا حياةً معنويةً دينية، لا يكفي أن نرتّب لهم دائماً دروساً في العقيدة والإيديولوجيا والأخلاق، ونقصفهم بالإعلام الاذاعي والتلفزيوني، فمن الشروط الطبيعية لتحولهم إلى الحياة المعنوية أن تكون هذه الحياة اقتصادية نافعة، غير باهضة التكاليف من الناحية الاجتماعية.

وأؤكد هنا أن قصدي من «اقتصادية الحياة المعنوية» هو اقتصاديتها وعدم بهظها من الناحية الاجتماعية، لا بالاعتبارات المالية والمادية، بمعنى أن أحوال المجتمع وواقعه ينبغي ألا تخلق متاعب لا تطاق للفرد إذا أراد التحول إلى الحياة المعنوية الدينية والاستمرار عليها. كمثال؛ يستطيع كل واحد منا أن يسوق الأدلة بأنواعها على قبح أخذ الرشوة وإعطائها، لكن الأهم من ذلك أن يكون نسيجنا الاجتماعي بحيث يستطيع معه الإنسان تمشية أموره وقضاء حاجاته بدون أخذ الرشوة وإعطائها، أريد التأكيد على هذه النقطة؛ لأنني أعتقد أن نفور الشباب عادةً ما يكون بسبب الممارسات التي يرونها أمامهم لا بسبب صحة أو خطأ المعطيات النظرية. إن ما يشدهم إلى الدين هو أخلاقية الحياة العملية، ومساعدتها على الالتزام الخلقي، وبعبارة موجزة يجب أن تكون بنية المجتمع وطبيعته بالشكل الذي يجعل الالتزام الخلقي ممكناً غير باهظ الثمن.

في الوقت الحاضر لا يمكن اعتبار الحياة المعنوية في مجتمعاتنا حياة «اقتصادية». فإذا أردنا الالتزام بموازين الحياة المعنوية والخلقية قد تتعرقل حتى أبسط حاجاتنا الأولية، ناهيك عن الحاجات الثانوية والكمالية.

5- الاعلام والبنية الاجتماعية:

من النقطة السابقة نخلص إلى أن دور الإعلام والطرح النظري ضئيل التأثير جداً، مقارنة بما يلعبه الواقع الاجتماعي والممارسات العملية في شد الناس إلى الدين أو تنفيرهم منه. لقد قلت كراراً: إن الضجيج المثار حول هذا المثقف أو ذاك لإصداره الكتاب الفلاني أو الدراسة الفلانية لا مسوّغ لـه على الإطلاق؛ لأن هذا الكتاب لا يلعب في اعتقادي دوراً رئيسياً في خلق الظواهر اللادينية التي نتبرّم منها ونريد تغييرها، لنرى كم شخصاً قرأوا هذا الكتاب؟ ثم نأتي إلى هذه النسبة الضئيلة جداً جداً من القراء لنرى كم منهم فهم الكتاب؟ والذين فهموه كم منهم يوافقون طروحاته؟ وبالتالي هل



كل ما يحيطنا من مفاسد هو حصاد كتابات فلان من المثقفين، الذي لا يؤثر على واحد من عشرة آلاف؟ كلا طبعاً، إنما السبب هو أننا خلقنا أجواءً تدفع الناس للمعصية، حتى بين جدران مطابخهم، أي أننا نحن الذين نبعد الأفراد عن الدين بأعمالنا، لا ذلك المثقف بدراساته النظرية التخصصية، التي لا يقرأها إلاّ القلة، ولا يفهمها إلاّ الأقل. لذلك على مؤسساتنا الإعلامية أن تلاحظ هذه المسألة، فحينما يحثّنا المجتمع بكل قوّة وجبروت على أن نكذب ونرائي، لن تكون ثمة فائدة من تطبيل مؤسساتنا الإعلامية ضد الكذب ليل نهار.

أروي لكم مثالاً حصل لأحد أقربائي، وكان طالباً في الثانوية. أراد هذا الشاب الالتحاق بإحدى الثانويات الممتازة ذات الطابع الديني، ونجح في الامتحان الأول، ثم جاء الدور للقاء به مباشرة. عائلة هذا الشاب ليست من النمط المتدين، إلاّ أن والدته كانت راغبة جداً أن يلتحق ابنها بمدرسة دينية؛ ليعيش حياةً معنوية دينيةً ملتزمة. في اللقاء سألوه: في أوساطكم العائلية هل تتحجّب النساء من الرجال غير المحارم؟ نقل لي هذا الشاب أنه فكّر مع نفسه إذا أجابهم بالإيجاب فقد كذب، وارتكب عملاً قبيحاً؛ لذلك أجابهم بالحقيقة وأخبرهم أن النساء في أوساطهم العائلية لا تتحجّب من الرجال. وهذا ما جعله لا يُقبَل في تلك المدرسة.

ولنا أن نفكّر فيما يعتمل داخل هذا الشاب. إنه يقول لك مهما كان جوابي فإن الواقع في عائلتنا لن يتغيّر، لذلك يتبيّن لي أن هؤلاء لا شأن لهم بالواقع، وكأن لسان حالهم: حتى لو كان الواقع عندكم سيّئاً، لكننا نقبلك إذا كنت من أهل الرياء والنفاق. أما إذا كان واقعكم سيئاً وكنت صادقاً فلن نقبلك. هذا معناه نبذ الواقع الذي سيبقى على حاله إذا اعترفت به أو تنكّرت لـه، وبالتالي يكون الصدق أسوأ من الرياء والنفاق. لو كان هذا الشاب قد كذب عليهم لقبلوه في مدرستهم مع أن الواقع لم يختلف شيئاً.

مجتمعنا اليوم مصاب بهذا الداء إصابة خطيرة. المجتمع الذي تكون فيه الحياة الأخلاقية باهظة التكاليف هو المجتمع الذي يسوده بدل اللطف المقرِّب لطف مبعِّد، والنتيجة التي نخلص إليها من هذا هي أن الإعلام والتنظير لـه مداه المحدود، وحدود الإعلام في رأيي هي العمل الاجتماعي والنسيج الاجتماعي، وهذا النسيج الاجتماعي هو في الغالب من صنع الحكومات، لذلك ينبغي أن يوجّه جزء من الإعلام صوب هذا النسيج الاجتماعي.

6- التسييس والمشكلات الثقافية:

مسألة أخرى تمكن الاشارة إليها هي أننا مسيّسون أكثر من اللازم. وأنا أستعمل التسيّس بمعنى خاص؛ لأنه قد يحمل معاني أخرى. أنا أطلق صفة المُسيّس على



الشخص الذي يرى أن المشكلة الوحيدة لكل مجتمع أو أهم مشكلة للمجتمع أو المشكلة الأم للمجتمع هي النظام السياسي الحاكم في ذلك المجتمع. ومعنى هذا أننا إذا أردنا تغيير أوضاع المجتمع فما علينا إلاّ تغيير نظام الحكم وجعله مثالياً صالحاً. ومعناه أيضاً أننا إذا شاهدنا في المجتمع مفاسد معينة علينا التوجّه للنظام الحاكم ومطالبته بالإصلاح، فإن لم يفعل كان لا بد من إسقاطه؛ لتغيير الوضع الاجتماعي السائد. هذا ما أسمّيه تسيّساً.

أتصوّر أن أهم مشكلاتنا هي المشكلة الثقافية. حينما تتفشى المشكلات الاجتماعية في مجتمع من المجتمعات، حتى لو تبدّل النظام الحاكم مئة مرة، فإن النظام الجديد سيصطبغ عاجلاً أم آجلاً بلون النظام السابق المغضوب عليه. أي أن أساس مشكلاتنا هو ثقافتنا، وبتعبير آخر كل معضلاتنا السياسية معلولة لجملة معضلات ثقافية.

7- الغموض في نوع الإسلام الذي ندعو إليه:

آخر نقطة أود الاشارة إليها هي أننا لا نستطيع أن نكون برمائيين ثقافياً. فإما أن نكون تقليديين أو حداثويين. هل تعلم ما هي النتائج التي تتمخض عنها البرمائية الثقافية؟ نتيجتها الحرمان من بركات البر، والحرمان من بركات البحر، في آنٍ واحد، وتحمل كل أعباء هذه الحياة وتلك.

علينا الإفصاح عن واقعنا هل نحن تقليديون أم حداثيون أم من اتباع ما بعد الحداثة؟ وهذا ما لا يمكن الإجابة عنه بعبارات غامضة، ينبغي أن تكون مواقفنا واضحة جداً. في مناسبة سابقة ذكرت أن علينا تحديد نوع الإسلام الذي نريد تبليغه، فهناك الإسلام التقليدي، وهناك الإسلام الأصولي، وهناك الإسلام الحداثي. وعدم التحديد من مصاديق تلك الحياة البرمائية التي أشرت إليها. إننا اليوم لا ندري هل نعيش الإسلام الأصولي Fundamentalist، أم الإسلام الحداثي، أم الإسلام التقليدي أي الإسلام الذي يطرحه التقليديون Traditionlist؟ الكثيرون يعارضون الإسلام الأصولي. إذا طالعتم أعمال مفكرين مثل رينه غنون (Rene Guenon) وفريتيوف شوان (Frithgof Schuon) وغي ايتون (Gai Eaton) وحسين نصر، ومارتين لينغز (Martin Lings) وتيتوس بوركهأرد (Titus Burkhardt) مع أنهم جميعاً إسلاميون إلاّ انهم يعارضون وضعنا السائد؛ لأنهم تقليديون بينما الإسلام لدينا إسلام أصولي. طبعاً إذا سألتم ما هو الإسلام الذي تعمل به الحكومة الإيرانية اليوم؟ أستطيع القول فقط: إنه ليس إسلاماً تقليدياً، وهو خلافاً لما يشاع، خليط من الإسلام الحداثي والأصولي، وليس إسلاماً تقليدياً، على رغم ما يذاع من أنه إسلام تقليدي.



النزاعات الثقافية والتباس المفاهيم

س: ثمة نزاعات ثقافية قد تأخذ صيغاً تخريبية بعض الأحيان، ألا تعتقد أن هذه التعددية في المفاهيم الدينية تتمخض بطبيعتها عن مثل هذه النزاعات؟ ما هي أهم الأسباب المؤدية إلى صراعات ثقافية ودينية محتدمة؟

ج: أعتقد أن الكثير من النزاعات الواقعة بين الجماعات المختلفة لا ترجع إلى تعددية المفاهيم، بقدر ما تعود إلى غموض هذه المفاهيم، وعدم وجود قدرة أو إرادة لإيضاحها. أكبر خدمة ثقافية يمكن تقديمها هي التفكير الواضح، وبيان الأفكار بجلاء للآخرين، ففي كثير من الأحيان لا يقف سوء النية وراء تبنّي الأفكار أو رفضها، وإنما القضية قضية أننا لا نفهم بعضنا. وأول شروط الفهم هو الوضوح في الكلام، والوضوح في التفكير. إننا نتعاطى الألفاظ والمفاهيم في أجواء مضبّبة جداً، ولا نكاد نفهم بعضنا؛ لعدم قدرتنا وربما لعدم إرادتنا أن نكون واضحين، لذلك ينبغي أن نحدد مواقفنا الثقافية بكل وضوح؛ ولأجل ذلك لا بد من تعيين حدود وثغور المفاهيم التي نتعاطاها. وإذا حصل هذا سنفهم ما هو معنى «المجتمع المدني» مثلاً، وكذلك الحال بالنسبة لمفاهيم «الحرية» و«العدالة» و«الأخوّة» و«المشاركة الشعبية» وباقي المقولات الفكرية.

س: لو افترضنا أن كل باحث حدّد مراده بدقة من المفاهيم الأساسية التي يطرحها، فهل يعني هذا أن جميع الباحثين سيكونون متفقين على معنى واحد للمفهوم الواحد؟ وهل سيحل الاختلافات أن يكون الجميع واضحين في تبيان مقصودهم من المفهوم الكذائي الذي يتدارسونه؟ ألا يحتمل أن يعمّق هذا من خلافاتهم باعتبار أن لكل واحد منهم تعريفه المختلف للمفهوم؟

ج: لنقرأ مجموع ما كتب عن الحرية، ودلّني على دراسة حدد فيها كاتبها مراده من الحرية وعيّن فيها حدود وثغور الحرية كما يفهمها، فيقول: إنني في كتابي هذا أو في كلمتي هذه حينما أقول حرية أقصد بها كيت وكيت. كثيراً ما نتهم فلاناً وعلاناً بأنه ضد الحرية، ولو تحددت التعاريف بوضوح قد يتجلّى أن موافقينا هم في الواقع معارضون لنا، ومن كنا نتصوّرهم معارضين هم على نفس آرائنا. إذا تحددت الحدود سنعلم كم نحن متعارضون وكم نحن متحالفون. ومن المؤسف حقاً ألا نجد تحديداً للمقاصد في الكتابات الفكرية، والوضع أسوأ في أدبياتنا السياسية.

ما هو المراد من كلمة «مقدس»؟ كثيراً ما يستعملون هذه الكلمة ولا من أحد يحدّد



معناها بالضبط. على الإنسان تعريف المفاهيم المفتاحية في خطابه. كنت أناظر أحد المثقفين فسألني سؤالاً يتصل بالقداسة. قلتُ له: ينبغي أن نعلم أولاً ما هو معنى القداسة؟ بعدها اتصل بي شخص، وقال لي: انني لم أجب عن سؤال مناظري، ولكن هل اتضح لنا حقاً معنى القداسة حتى نستطيع الإجابة والنقاش، والمعارضة أو الوفاق؟ إننا نتحاور ونتساجل في أجواء غائمة مُضبّبة تمنعنا أن نفهم ماذا نفعل وما نقول، فإذا انجلت الغبرة قد نجد أن الذي كسرنا فكّه بقبضتنا كان صديقنا، ولم ننل من خصمنا قيد أنملة.

قد يُقال: إنه لا يوجد مفهوم لـه تعريف واحد لدى جميع الباحثين، فكل إنسان يعرّفه بشكل من الأشكال، ولكل تعريفٍ عيوبه ونواقصه، ولا مناص من التأقلم مع هذا الوضع لأنه لا يمكن أن يتغيّر. أريد القول: إنه رغم هذه الخلافات فهناك على كل حال حدٌ وسط نتفق عليه. هناك مفاهيم قابلة للتعريف، وهناك مفاهيم لا تقبل التعريف، لكن هذا لا يعني أن كل ما لا يقبل التعريف يجب تعاطيه بغموض ولبس، بإمكاننا على الأقل تحديد مرادنا منه، فيقول الكاتب: إنني أقصد بمفردة «الدين» في كتابي هذا كذا وكذا، وأينما صادف القارئ كلمة «دين» في هذا الكتاب ليفهم منها هذا المعنى، فإذا أردتم نقد كتابي اعلموا أن هذا هو ما أقوله.

يجب أن لا نتذرع بعدم إمكانية التعريف لتعاطي المفاهيم في أجواء حالكة لا نفهم فيها شيئاً. إذا كانت المفاهيم غير قابلة للتعريف، فيمكن على أدنى التقادير تعيين مرادنا منها. إن لم نفصح عن مرادنا التبست علينا الأمور، وأصبح المجتمع المدني الذي يطرحه رئيس الجمهورية محمد خاتمي (الأسبق) مثلاً وأنا بصدق ممن يحترمون السيد خاتمي أصبح فجأةً مجتمع المدينة المنورة، فإذا كان هذا هو معنى المجتمع المدني لم تكن بنا حاجة لكل هذه النقاشات والطروحات حوله، لأن مجتمع المدينة المنورة غير بعيد عن المجتمع الولائي.

الدين والنزعة المعنوية

س: في تركيزكم على الأبعاد المعنوية العامة دون الانماط الدينية الخاصة، هل لاحظتم أن تبلور هذه الروح المعنوية لا يتم إلاّ في إطار ديانة معينة لها طقوسها وشعائرها القريبة من متناول الناس، والتي تتفتح وتزدهر في خضمّها الروح المعنوية لدى الإنسان، وبدونها تبقى هذه الروح عقيمة أو كبذرة لا تجد التربة الصالحة للنماء؟

ج: حول هذه المسألة، مسألة كيف يمكن أن تكون المعنوية بلا دين، ولابد أن تتجسد المعنوية في دين معين، هناك نقطتان:



الأولى: هي أنكم حينما تريدون سرد مبادئ العقيدة، تبدأون بإثبات وجود الله، حتى لو كان مخاطبكم ممن لم يشارك بعد في مراسيم عاشوراء. إذاً أول ما نبدأ بمناقشته وجود الله، ثم صفاته، ثم أفعاله، ثم العدل الإلهي، ثم النبوة، ثم النبوة العامة فالخاصة، بعدها المعاد، ثم الامامة، و... الخ. حينما نريد إثبات هذه المبادئ نراجع أصول أصحاب النزعات المعنوية في العالم لنثبتها، فهل نبرهن على المعاد بعاشوراء، حتى نطالب بالمشاركة في مراسيمها لمن يريد الإيمان بالمعاد؟!

إذاً يمكن القول: إنني قبل أن أهتم بإثبات النبوة الخاصة أهتم بإثبات أخلاقية النظام الكوني، وأنَّ للعالم هدفاً يتوخّاه، وللحياة معانيها. نعم أنا لا أنكر أن للأديان بعدها العاطفي المتمثل بهذا البكاء على الإمام الحسين(ع) مثلاً، لكنني أؤكد أننا كما نريد إثبات أصول ديننا في أجواء عقلية يجب أن نهتم بإثبات الأصول المعنوية، أي نهتم أولاً بأن يكون مخاطبونا معنويين، ثم يكونوا مسلمين، ثم يكونوا شيعة، ثم شيعة اثني عشرية.

الثانية: تتعلق بالقول: إن الشعائر الدينية والمذهبية قريبة من الناس، وبإمكانهم ملامستها والمشاركة فيها. أنا لا أدعو إلى فصل الشباب عن تشيعهم، لكنني أقول: إن الكثير من أبنائنا اليوم شيعة اثنا عشرية بالاسم والوثائق الرسمية فقط، ولولا هذه الوثائق لما كان لهم أي شبه بالشيعة ولا بالمسلمين ولا حتى بالإنسان المعنوي. الذي أراه أن هؤلاء ابتعدوا عن الأجواء الدينية، والسؤال: كيف يمكن إعادتهم إلى هذه الأجواء؟ الجواب: ينبغي إعادتهم في ثلاث مراحل رئيسية متتابعة، فلا يمكننا القول لمن لا يؤمن بوجود الله، تعال لنبكي في مراسم عاشوراء! هذا لا يُسمّى مراسم قريبة أو ديناً قريباً من الناس، لأن قربه ظاهري فقط.

ما هو المعنى الذي تقصدونه من القرب؟ هل معناه أن مجالس العزاء قريبة من بيوتنا ونستطيع أن نتمشّى إليها؟ هذا لا يسمّى قرباً، وإنما القرب الذهني والروحي هو المهم. هل شبابنا اليوم قريبون من عاشوراء حقاً؟ أبداً إنهم بعيدون عنها بفواصل كبيرة. لا أعتقد أنني أجانب الواقع إذا قلت: إننا وخصوصاً خلال السنوات الأخيرة ابتعدنا كثيراً عن الروح المعنوية، بشكل لا يلاحظ حتى في بعض البلاد الغربية، ولهذه الظاهرة طبعاً أسبابها، ولكنها موجودة ومعاشة على كل حال، شبابنا اليوم بعيدون عن المسجد. والذي أقوله: إن تقريبهم يجب أن يتم خطوة خطوة وبتدرّج في الاتجاه الصحيح لا بالاتجاه المعاكس. أي يجب ألا ننفخ البوق من فتحته الكبيرة كما يقول المثل. الإنسان أو الشباب بحاجة إلى المعنويات قبل حاجتهم إلى الدين الإسلامي، وهم بحاجة إلى الدين الإسلامي قبل حاجتهم لفرع من فروع الدين الإسلامي.



أنا بالتالي مدرّس، وعلى اتصال بالطلبة الجامعيين في مستويات الدكتوراه والماجستير والليسانس، وأشاهد عن كثب أن طالب الليسانس الذي لا يزيد عمره على 19 عاماً، حتى طالب الدكتوراه الذي قد يبلغ الأربعين أو أكثر أو حتى يكبرني في السن، حينما يفتح لي مكنون قلبه ويحدّثني بأسراره (لوثوقه من أنني لن أتكلم بها في مكانٍ ما) أعلم أن واقع هؤلاء الأشخاص أسوأ بكثير مما يتصوره البعض. يعلم الله أن الوضع أسوأ بكثير مما نتصور ونراه من ظاهر الأفراد. إنهم يشككون في أمور لا يخطر ببالنا أن أحداً يشكك فيها. وهذا يدل أنهم بعيدون عن الدين، ولكنه بعد ذهني وليس بعداً مكانياً. وبالتالي فإن عاشوراء ليست قريبةً منّا، وإنما هناك رياء ونفاق وازدواجية وإكراه أحياناً على ممارسة بعض الشعائر والعبادات، ولو رفع هذا الإكراه والتضييق لظهر الناس على واقعهم، ولرأينا كم منهم يأتي هذه العبادات حقاً، وكم منهم كان يأتيها عن غير إيمان ولمجرد الخوف أو مداراة مصالحه الخاصة. هناك من الموظفين من يصلّي الظهر والعصر في دائرته؛ لأنها تنفعه في البقاء في موقعه أو ترقيته، ثم يعود إلى البيت فلا يصلّي المغرب والعشاء؛ لأنه غير مؤمن بها أساساً ولا محذور في تركها.

جوهر وصدف الدين

س: من الثنائيات المطروحة في المسائل الكلامية الجديدة ثنائية جوهر الدين وصدف الدين.ما هي العناصر الدينية المحسوبة على جوهر الدين، وما هي العناصر التي تصنّف على صدف الدين؟ وبعبارة أخرى ما هو ملاك تشخيص هذين البعدين عن بعضهما؟ والسؤال الآخر على أي الأمرين يجب أن ينصب الاهتمام في الانتاج الفكري والتبليغ الديني، على جوهر الدين أم صدفه؟

ج: السؤال الثاني أسهل من الأول، لذلك اسمحوا لي أن أقدّمه في الإجابة على الأول الذي أعتقد أنه بالغ التعقيد. حول قضية جوهر وصدف الدين، أو لباب وقشور الدين، أو بتعبير آخر حجاب ولباب الدين، أو الذاتي والعرضي في الدين، هناك إفراط وتفريط نلاحظه في تاريخ ثقافتنا الإسلامية، البعض أفرط والبعض فرّط. وأعتقد أن المُفرِطين والمفرّطين كانوا من الصوفية والفقهاء. الفقهاء ظنّوا أن الصدف هو الجوهر، ولم يتوقّفوا عند الحدود الواقعية للصدف. فهم بالغوا في الاهتمام بالمناسك والشعائر والأفعال العبادية، وكأنها هي ذاتها هدف وغاية قصوى، ناسين أو متناسين أنها وسيلة لهدف آخر، وهذا عدم توازن وقع فيه الفقهاء. طبعاً قد يُقال: إن ما من فقيه قال بصراحة إننا لا نهتم إلاّ بظاهر العبادات وشكلها. صحيح أن الفقهاء لا يصرحون بهذا،



ولكنهم حينما يكرسون جل طاقتهم على هذه الظواهر يركّزون عملياً عليها ولا يبدون اهتماماً بما سواها ولا بمحتواها، فهذا خلط بين صدف الدين وجوهره.

من جهة أخرى نلاحظ أعداداً لا بأس بها من الصوفية قالوا بإمكانية بلوغ جوهر الدين بدون الصدف، واستشهدوا بـ [إلاّ من أتى الله بقلب سليم]...، واستنتجوا أن الدين من ألفه إلى يائه هو القلب السليم. وهذا زلل وقع فيه الصوفية، فمن دون الصدف في مقام العمل يتعذّر بلوغ بعض الأجزاء من جوهر الدين.

إذاً فالصدف وسيلة لا بد منها. إنني أؤكد كونها «وسيلة» بالرغم مما يقوله الفقهاء، وأؤكد على «لا بد منها» بالرغم مما يذهب إليه الصوفية. طبعاً هذا الكلام يختص بجزء من جوهر الدين يكون الصدف بالنسبة لـه وسيلة لا بد منها.

أما حول السؤال الأول الذي أعتبره صعباً جداً، فأرى أن الاستفسار عن ماهية الصدف والجوهر ينقسم بحد ذاته إلى سؤالين. الأول: ما هي منهجية الكشف عن جوهر الدين وصدفه؟ والثاني: ما هو مصداق جوهر الدين وصدفه؟ وأتصوّر أنه مهما كانت الإجابة عن هذين السؤالين فإنها لن تكون إجابة قطعية تدحض الاجابات الأخرى نهائياً، فلذلك فإنني سأقدّم إجابتي الخاصة فقط، وأرى أن باب البحث يبقى مفتوحاً على مصراعيه.

منهجية معرفة جوهر وصدف الدين

أفضل نقطة ننطلق منها لمعرفة المنهجية المناسبة لتشخيص جوهر الدين من صدفه هي «الصحة المعنوية» للإنسان، أي تشخيص الحاجات الروحية للإنسان، وأية هذه الحاجات تتحقق عن طريق غير الطريق الديني، وأيها تتحقق عن طريق الدين. أنا اعتبر الحاجات التي تتحقق عن طريق الدين جوهر الدين، وأقول: إن كل ما سوى ذلك وسيلة للوصول إلى هذا الهدف. هذه منهجية أعتقد بها شخصياً لمعالجة الإشكالية المطروحة وطبعاً لهذه المنهجية من يعارضها، وإذا دققنا وجدناها منهجية من خارج الدين. البعض يقول: إن المنهجية يجب أن تكون من داخل الدين، أي نابعة من الدين ذاته. المنهجية التي طرحتها لها ميزتان: أولاً: هي منهجية خارجية (من خارج الدين)، وثانياً: هي منهجية تجريبية وليست عقلية.

مصاديق جوهر الدين وصدفه

وحول مصاديق جوهر الدين وصدفه، أرى شخصياً أن العبادات أدنى مستويات الدين، والأعمال العبادية (المناسك والشعائر) تنتهي في الواقع إلى سلسلة من



«الأعمال الاجتماعية» تحتل رتبة أعلى منها، والأعمال الاجتماعية تفضي بدورها إلى جملة من «السلوكيات الفردية الأخلاقية»، والأخلاقيات ترتقي إلى «تجارب معنوية» يسميها العرفاء الكشف والشهود. أعتقد أن غاية الدين شهودٌ وكشفٌ هو جوهر الدين الخالص. إنه انفتاح ورؤية لباطن العالم، أو بحسب تعبير العرفاء النظر إلى ملكوت العالم، إنه نمط من التجربة الدينية والوقوف على حقيقة متسامية.

أعتقد أننا إذا طلبنا قمة الدين وجوهره الخالص، فلن يكون سوى الكشف والشهود الشخصي أو ما يسمى التجربة الدينية، فالواصل حقاً إلى جوهر الدين هو صاحب الكشف والشهود. وطبعاً لا بد لهذا الشهود من مقوماته الأولية ومدارجه السابقة، وإذا دققنا وجدنا أن هذه المدارج عدة مراحل ومراتب وليست مرتبة واحدة، ومعنى ذلك أنه لا يوجد شيء يمكن أن يكون صدفاً خالصاً وشيء آخر يصدق عليه أنه جوهر خالص، كل واحدة من هذه المدارج الأربعة صدف بالنسبة لما بعدها وجوهر بالقياس إلى ما دونها.

ولكن كما ذكر ثمة من يعارض هذا الرأي، بيد أنني أعتقد بأن الأديان جاءت لتمنح الإنسان نوعاً من الشهود والكشف. هذا ما أفهمه من الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث. مثلاً الآية [ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى] يمكن فهمها فهماً عرفانياً يرمي إلى الكشف والشهود، فالعين في الدين إن لم تبصر باطن العالم كانت عمياء، وإن كانت في الدنيا عمياء كانت في الآخرة عمياء أيضاً.

معطيات الدين

س: المعطيات التي يضمنها الدين للإنسان في حياته الدنيا، وليس بوسع الإنسان إنجازها عاجلاً تنجم منها بعض الإشكاليات التي قد تخامر بعض الأذهان، وربما اختلفت بشأنها الآراء بين مشرق ومغرب. ماذا يمكنكم أن تدلوا به من إيضاحات أو رأي حول هذه المسألة؟

ج: أول ما يخطر على بالي قولـه في هذا المضمار هو ضرورة أن نتذكر دائماً أن الدين لم يعدنا بتحقيق الجنة على الأرض. من الانحرافات الكبرى في الفكر الإسلامي الاعتقاد بأن الدين وعدنا وضمن لنا جنة الفردوس والحياة الكريمة الكاملة على الأرض، وجاء لتحقيق هذا الكمال المطلق والمدينة الفاضلة أو «اليوبيا» على الأرض في الحياة الدنيا. الواقع أن هذه اليوبيا أو المدينة الفاضلة أو المجتمع المثالي الذي تجري فيه كل الأمور وفق مراد الإنسان، إنما كان وعداً طرحته الأفكار العلمانية في الغرب، فحسب تعبير ماركس بالإمكان



وفق شروط معينة توفير الجنة الموعودة للإنسان على هذه الأرض في حياته الدنيا، بدل الجنة الأخروية التي وعدت بها الأديان. طرح ماركس وغيره أن بإمكانهم توفير جنّة نقدية معجّلة بدل جنة الأديان المؤجّلة، وشرعوا بالتنظير لتفاصيل هذه الجنة وكيفية تحقيقها، وكان للنظريات اليسارية طروحاتها على هذا الصعيد، وكذلك النظريات اليمينية. وتصاعدت هذه الضجّة من قبل الايديولوجيات التي أرادت أن تحل محل الدين، وإثر هذا الضجيج الصاخب استُدرِج الإسلاميون إلى إعطاء وعود بجنة أرضية يضمنها دينهم للناس، وكانت النتيجة أن أقحموا شيئاً على الدين لم يكن قد طرحه أساساً، فلا توجد آية في القرآن ولا رواية في السنة تعد البشرية بتحقيق مجتمع مثالي على الأرض، بل إن هناك الكثيرين وأنا منهم يعتقدون بأن خروج آدم وحواء من الجنة يعني فيما يعنيه أن الإنسان يجب أن لا يتوقع الجنّة على الأرض. الواقع أننا نحن الإسلاميين من أجل ألا نتخلّف عن منافسينا العلمانيين رفعنا مستوى توقعاتنا من الدين، وجعلناه يعطي وعوداً لنا وللبشرية بحياة كريمة متكاملة مطلقة يوفرها لنا في الدنيا.

س: إذاً ما هو نوع المكاسب التي يضمنها الدين للإنسان في حياته الدنيا؟

ج: من مضار ذلك الإقحام أنه أنسانا ما وعدنا به الدين حقاً، فالذي قطعه الدين على نفسه هو أن بإمكانه إيجاد جنّة في داخل كل إنسان، هذه الجنة في حقيقتها جنة سماوية لا أرضية، بعبارة أخرى تحقّق الجنة بعد الحياة الدنيا هو هذه الجنّة الداخلية. وإذا أردنا طرح الموضوع ببساطة أكثر قلنا: إن الدين لم يأتِ ليقول انني أستطيع صناعة مجتمع خالٍ من السلبيات، لكنه قال: إنني جئت لأدل على منهج يستطيع به الإنسان أن يكون صالحاً حتى وسط المجتمع الفاسد، ويشعر بالبهجة والرضا، رغم كل ما يحيط به من الشدائد الخارجية. ولو أردنا التمثيل لذلك برمز ديني من أجل إيضاح المطلب، استشهدنا بالبوذيين وهم يتوجهون إلى معابدهم، فهم في تلك الحالة يحملون في أيديهم ورود النيلوفر التي ترمز في تصورهم لتفتح الخير وسط الشر، ذلك أن هذه الوردة تنبت عادة في المستنقعات والبيئة القذرة النتنة، إنها تتفتّح هناك أفضل من أي مكان آخر، لذلك يحملونها بأيديهم إلى المعابد ليخاطبوا الله؛ يا إلهي إنك قادر على إنبات هذا الجمال والعطر الساحر من هذه الوحول والقاذورات، فاجعلني بقدرتك إنساناً خيّراً صالحاً في هذه الدنيا المليئة بالشر والقبح والمعاصي. هذا ما وعد به الدين.



الدين في الحقيقة يحقق نوعين من المكاسب:

الأول: يوفر للإنسان في داخله الجنة، رغم كونه يسكن وسط جحيم المجتمع.

والثاني: أنه يعطينا القدرة على الصلاح الفردي في غمرة الفساد الاجتماعي.

لا أريد القول: إن جميع أفراد المجتمع إذا تديّنوا وكانوا تقاةً صالحين لن نعيش حياةً أفضل، ولن يتوفر المجتمع الصالح، فأنا أيضاً أؤمن بأن جميع البشر إذا سلكوا سبيل الدين بصدق وإخلاص سيتحسّن حال المجتمع بلا شك [**ولو أن أهل القرى** آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات...] هذا صحيح، لكن النقاش في أن مقدمة هذه القضية الشرطية ليست من وعود أي دين من الأديان. الدين طرح قضية شرطية قال فيها: إذا كان الناس كيت وكيت نزلت عليهم بركاتنا، لكنه لم يضمن توفير مثل هذا المجتمع بشكل قطعي.



الاتجاهات الجديدة في علم الكلام

حوار مع: د. حسن حنفي


مكتبة
الفكر الجديد

س: بدأت تتبلور الاتجاهات الجديدة في علم الكلام في شبه القارة الهندية، في آثار شبلي النعماني ومحمد إقبال، وأخيراً وحيد الدين خان، حتى إن مصطلح «علم الكلام الجديد» ظهر للمرة الأولى كعنوان لكتاب ألفه شبلي النعماني قبل مئة عام تقريباً. وسبق ذلك تأليف السيد جمال الدين الحسيني المعروف بالأفغاني لرسالته «الرد على الدهريين» في الهند أيضاً، والتي هي أقدم نص ظهر في العصر الحديث يتضمن إشارات لإعادة بناء علم الكلام في إطار استفهامات العصر. ما هي بواعث مبادرة المفكر الإسلامي في الهند لتجديد علم الكلام؟

ج: في الحقيقة إن علم الكلام الجديد أقدم من شبلي النعماني والمئة سنة الأخيرة، لماذا؟ لأنه لا يوجد شيء اسمه علم كلام معياري نسقي، نقيس عليه الاجتهادات الأخرى في علم الكلام.

منذ نشأة علم الكلام، منذ واصل بن عطاء، منذ عمرو بن عبيد، منذ المتكلمين الأوائل، هم رأوا أن الناس بدأت تستسلم للقضاء والقدر، فكتب عمرو بن عبيد «رسالة في الدفاع عن خلق الأفعال» في القرن الأول، هذا علم كلام جديد، لأنه بدأ يطوّر آراء طبقاً لظروف العصر، ويحدث تياراً آخر بدلاً من التيار السائد.

المعتزلة عندما بدأوا في الدفاع عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدفاع عن الحسن والقبح العقليين، ضد تيارات سلطوية، نشأت في الدولة الأموية، تقول بالقدرية، وتقول بطاعة الخليفة مهما كان، وتقول: إن الخارج على اجماع الأمة لا بد أن يقتل، ولا بد أن يكفّر، هذا علم كلام جديد.

الأشعري عندما وجد أن المعتزلة وأستاذه ذهبوا في قضية الصلاح والأصلح أكثر مما ينبغي، بدأ يكوّن علم كلام جديد، يقلل من قضية الصلاح والأصلح.

وهكذا الماتريدي عندما وجد أن الأمة قد افترقت فريقين: أشاعرة ومعتزلة، وبدأ يشعر بأن الاشعرية فيها جوانب ضعيفة، فبدأ يكمل الأشعرية ببعض الجوانب الاعتزالية، خاصة أن الحنفية كانت سائدة في أواسط آسيا، فانتشرت الماتريدية في القرن الرابع.



الذي يستعرض علم الكلام منذ نشأته حتى الآن يجد أن علم الكلام باستمرار كان علم كلام جديد ضد نزعة سائدة، كان يجدد نفسه بنفسه. إنما عيبنا نحن تصورنا أن علم الكلام أُغلق وأصبحت له مقاييس، مقاييس العقائد الأشعرية، فأي خروج على هذا المعيار، أو هذا النسق، أو هذه القاعدة، يعد خروجاً على أصول العقيدة. لذلك سُمي علم قواعد العقائد في القرون المتأخرة، فأي إنسان يخرج على ما قاله الأشاعرة في الذات والصفات والأفعال، وفي العقليات، وفي السمعيات، كأنه يقدم شيئاً جديداً، مع أن تنوع الآراء هي طبيعة علم الكلام.

لكن بالنسبة لنا نحن الذين عانينا من الاستعمار والتخلف والقهر وغيرها، لذلك نشأت الحركة الاصلاحية، الأفغاني مؤسس المدرسة الحديثة في مصر، والحركة الإصلاحية في تركيا، وأيضاً شبلي النعماني في الهند ومحمد إقبال.. إلخ، الذي عانى من الاستعمار أول مرة هي الهند قبل الجزائر، عندما قضت بريطانيا على المغول وامبراطورية المغول في الهند، ثم فرنسا عندما قضت على استقلال الجزائر، ثم بريطانيا وفرنسا عندما احتلوا كل العالم العربي الإسلامي بعد هزيمة تركيا في الحرب العالمية الاولى، ومن ثم بعد انفصال تركيا والقضاء على الخلافة عام 1923م.

هذه الظروف ولّدت علم كلام يجدّد نفسه بنفسه، اتباعاً للتقليد القديم، ولكن هذه المرة لم يكن الأمر مجرد خلاف في وجهات النظر، لأن قديماً كانت الدولة مستتبة، وكانت الخلافة قائمة، وكان المسلمون منتصرين، وكانوا رواد علوم، تترجم علومهم إلى اللغات العبرية واللاتينية في أوروبا، أما الآن فالوجود هو المهدد، لم يعد الأمر مجرد وجهة نظر في خلق الأفعال، أو في القضاء والقدر، أو في الحسن والقبح العقليين، إننا مُحتلون، إننا مقهورون، متخلفون، مجزأون، وبالتالي فأصبح علم الكلام للدفاع ليس عن العقيدة، فالعقيدة ليست في خطر، ولكن الدفاع عن ثروات الأمة، عن مصالح الأمة، عن وجودها، عن مستقبلها، لأننا سنُساءل ما هو علم الكلام؟ كما قال الغزالي في (المنقذ من الضلال)، هو الذب عن العقيدة ضد المخالفين والناقدين لها. الهجوم قديماً كان يأتي للعقائد، الهجوم حالياً لا يأتي للعقائد، من منا لا يؤمن بأن الله واحد؟ إنما الهجوم يأتي للثروات وللأراضي، فلسطين، وكشمير، وكوسوفو، والبوسنة والهرسك، وجنوب أفريقيا، وفي ثروات الأمة، والذي يسلبنا الاستعمار في الخارج والصهيونية، والفقر والقهر في الداخل، أي السلاطين والملوك، وبالتالي ينشأ علم الكلام الجديد من هذه الحركية الاجتماعية التاريخية التي تدافع عن مصالح المسلمين، لذلك ارتبط كثيراً بأصول الفقه، ومقاصد الشريعة، والدفاع عن مقاصد الشريعة، والدفاع عن مصالح الأمة، أكثر مما يرتبط بالشق الأول من علم الاصول



وهو علم أصول الدين، لأن كلاهما علم واحد، بشقيه اصول النظر أي العقيدة، وأصول العمل أي أصول الفقه، فعلم الكلام الجديد له ارتباط شديد بعلوم الاجتماع، بالسياسة، بالتاريخ، بالحركية الاجتماعية، لأن عالم الكلام الجديد سيسأل يوم القيامة ليس عن الله ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً، فهذه معركة قد كسبناها من قبل، ولكن سنسأل عالم الكلام الجديد: ماذا قلت عن فلسطين؟ ماذا قلت في الرد علي اليهودية والصهيونية، التي تربط بين الله والشعب والأرض، وتقول إن الله لا يعبد إلاّ في فلسطين، ولا يعبد إلاّ في القدس، ولا يعبد إلاّ في الهيكل و... الخ، وإن الله أعطاهم هذا الوعد إلى أبد الآبدين، أعطاهم النصر والأرض والغنيمة وكل شيء، فماذا رددت عليهم؟ الاستعمار اخذ أراضيك وثروتك، وهاجم إسلامك، وهاجم تراثك، وهاجم عقيدتك، فماذا قلت في الرد علي الاستعمار؟ كنت متخلفاً، وكنت جاهلاً، وكنت فقيراً، وكنت مشرذماً، وكنت مجزّأً، فماذا تقول باسم العقيدة للدفاع عن مصالح الناس؟

إذن علم الكلام الجديد إنما هو تعبير عمّا تريده الحركة الإصلاحية في كل العالم الإسلامي، وكل حركات التحرر الوطني إنما نشأت من الحركة الإصلاحية، في المغرب، وفي تونس، وفي الجزائر، وفي الشام، وفي العراق، وفي إيران، وفي شبه القارة الهندية، وإن كبار المجاهدين الذين أسسوا حركات التحرر الوطني هم من الجيل الثاني للرواد الاوائل الاصلاحيين.

وبالتالي هو ربط جديد بين الواقع السياسي، والواقع الاجتماعي، ومصالح الناس. وبدلاً من أن ندافع عن هذه الأشياء، باسم الليبرالية مرة دفاعاً عن الحرية، وباسم القومية مرة دفاعاً عن توحيد الأمة، وباسم الماركسية مرة دفاعاً عن العدالة الاجتماعية، فلماذا لا ندافع باسم الإسلام الكلي الشامل، حتى يساعد المسلمين على أن يبرز الإسلام كأيديولوجية سياسية تقف في مواجهة الأيديولوجيات المطروحة على الساحة منذ القرن الماضي؟ فأصبح الفكر الإسلامي الآن كما كان الفكر الإسلامي قديماً، صبّ فيه الهنود وفارس واليونان والرومان، وبدأت الثقافات المجاورة تعطي المادة لعلم الكلام القديم، الآن الثقافة المعاصرة تعطي مادة جديدة، وهي الأيديولوجيات السياسية لعلم الكلام الجديد، ومن ثم فلعلم الكلام الجديد مسؤولية ضخمة، على أن يملأ هذا الفراغ النظري الموجود في الأمة الإسلامية حالياً، بين علم كلام قديم لم يعد يعبر عن المصالح، وأيديولوجيات غربية سياسية وافدة من الخارج.

س: **هناك ثلاثة أزمنة للاتجاهات الجديدة في علم الكلام، الزمان الأول منها يتمثل بتأسيس المعتقد على العقل والعلم، كما في آثار الأفغاني، وتلميذه محمد عبده، ومحمد فريد وجدي، وحسين الجسر، وهبة الدين الشهرستاني،**



وغيرهم، أما الزمان الثاني فهو يتمثل بالتأسيس الفلسفي لعلم الكلام، مثلما نلحظ في آثار محمد إقبال والظاهرة القرآنية لمالك بن نبي ومحمد عبدالله دراز ومحمد حسين الطباطبائي، فيما تمثّل الزمان الثالث بالتأسيس المنهجي لعلم الكلام، كما في «الأسس المنطقية للاستقراء لمحمد باقر الصدر».

كيف تقوِّمون مسار الاتجاهات الجديدة في علم الكلام وأين انتهت اليوم؟

ج: إن أهم ما أتى الينا من الغرب الحديث هو العلم الطبيعي، إنجازات العلم الحديث. نحن لدينا علم قديم، استطاع أن يصمد أمام العلم اليوناني والهندي والفارسي والروماني، وأتانا الخوارزمي، وابن الهيثم، والبيروني، يطورون العلوم المنقولة عن القدماء، ومنذ القرن الماضي في عصر النهضة في العالم الإسلامي أتانا علم جديد من الغرب، أتتنا إنجازات علمية، مكتشفات علمية، فبدأت قضية ما الصلة بين الإيمان والعلم؟ فبدأ علم كلام جديد يقول: هل القرآن الكريم وهل العقيدة الإسلامية يمكن أن تقبل نظرية الذرة، النظرية النسبية، نظرية الضوء؟ هل تقبل العقيدة الإسلامية هذه الإنجازات العلمية في الكهرباء، في المغناطيسية، في الديناميكا... إلخ؟ فنشأ هذا التيار، ومنهم أيضًا طنطاوي جوهري، في التوفيق بين الدين والعلم، وأتانا من الغرب فلسفات جديدة، لم تعد الفلسفات اليونانية لأفلاطون وأرسطو وجالينوس وسقراط، أتتنا من ديكارت وكانط وهيغل وماركس وبيرغسون، فظهر تيار جديد يحاول أن يتمثل هذه المذاهب، محمد إقبال مثلاً تمثل فيشته وتمثل برغسون وهوايتهيد، والأفغاني تمثل دارون ولا مارك وسبنسر وكل النظريات التطورية، وآخرون يتمثّلون الهيغلية أو البراغماتية وغيرها، فنشأت قضية إلى أي حد يستطيع الإسلام أن يواكب قبولاً أو رفضاً لهذه التيارات الفلسفية الآتية من الغرب.

والتيار الثالث لا يأخذ المذهب الفلسفي العلمي أو الفكري ولكن يأخذ قضية المنهج، إذ أن أهم ما أبدع الغرب في المساهمات الفكرية هي المناهج، المنهج الديكارتي الاستنباطي، المنهج التجريبي الاستقرائي لفرنسيس بيكون، مناهج العلوم الاجتماعية، المناهج الظاهراتية وتحليل التجارب الشعورية، المناهج التحليلية في علم اللغة، البنيوية... إلخ، وبالتالي بدأ تيار ثالث يفكر إلى أي حد يستطيع علم الكلام أن يتعامل مع هذه المناهج. علم الكلام القديم كان يُفرد قسماً قصيراً بعنوان ما هو موضوع العلم؟ وما هو منهج العلم؟ وقال: إن منهج العلم هو الدفاع والسجال، والرد على حجج الخصوم، وإثبات العقائد بالأدلة البرهانية العقلية، وجود الله، وخلق العالم، وخلود الناس.



الآن هل الدفاع والسجال منهج أم إننا نستطيع أن نبدع مناهج جديدة، تساعدنا ليس فقط على الدفاع عن العقيدة بل على تحليل المادة العلمية والفكرية والفلسفية الجديدة التي أتت إلينا من الغرب، فبدأ بعض الناس يستعمل منهج استقراء الطبيعة وقوانينها، لمعرفة ما تكلّم عنه الغزالي والأشاعرة وابن رشد سابقاً عن السببية، هل هناك سببية في الطبيعة أم لا توجد سببية، وهل إرادة الله تقلل من شأن السببية أم إنها لا تتنافى مع السببية، والله هو خالق الأسباب؟ بدأ أيضًا التفكير في منهج العقل، في المنطق الصوري، هل صحيح أن المنهج الذي يضع مقدمات ويستنتج منها نتائج وصحة النتائج تتطابق مع المقدمات، هل هذا أنسب منهج للفكر أم إنه منهج عقيم؟

بعض العلماء المسلمين كتبوا في الرد على المنطقين وفي نقد المنطق، فقالوا: إن المنطق الصوري منطق عقيم، قبل جون ستورات مل، إنه لا ينتج شيئاً، وأن النتائج متضمنة من قبل في المقدمات، وحاول هؤلاء أن يكتشفوا منهجاً استقرائياً يبدأ من الجزء إلى الكل دون أن يستنبط الجزء من الكل، وبالتالي بدأ الشهيد محمد باقر الصدر في «الاسس المنطقية للاستقراء»، وهذا التيار في علم الكلام هو تيار البحث عن منهج.

وهناك تيار رابع أمثّله أنا، وهو التيار الاجتماعي السياسي. قضايا العلوم الطبيعية تعرّض إليها بعض المحدثين، قضايا المذاهب الفكرية والأيديولوجية تعرض إليها فريق آخر، قضايا المنهج فريق ثالث، لكن الذي يلاحظ على ما حدث في حياتنا، من أزمات سياسية واجتماعية واقتصادية، من بعض حركات التحرر الوطني، تهرّأت الدول، وبدأت الدول تصبح تابعة، هناك عولمة قادمة، يعطون الينا باستمرار مفاهيم ينتجها الغرب ونحن نشرحها، المجتمع المدني، حقوق الإنسان، حقوق المرأة، الإدارة العليا، حوار الحضارات، صراع الحضارات، ونحن كمسلمين نُهمّش ونعلق ونشرح ما يأتينا من الغرب، والغرب كل 24 ساعة ينتج مفهوماً، ونحن لا نحفر في ثقافتنا، ولا نحلل مرحلتنا التاريخية التي نعيش فيها، ولا إبداع مفهومًا نستطيع أن نحقق أنفسنا من خلاله، والغرب يسعى إلى أن يؤجل الإبداع عندنا ويجعلنا باستمرار مهمشين معلقين. أقول إذن هذه اللحظة التاريخية التي نعيشها في علاقتنا مع الغرب، وفي أزمتنا السياسية والاجتماعية، وفي زيادة الفقر، وفي زيادة القهر، يجعلني اتقدّم بعلم اجتماع سياسي، وهذا تيار معروف، في الغرب أيضًا يسمى «بوليتكل ثيولوجي» (علم اللاهوت السياسي)، «سوسيولوجكل ثيولوجي» (علم اللاهوت الاجتماعي) «إيكونوميك ثيولوجي»، (علم اللاهوت الاقتصادي). يعني أن تنظر إلى القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية من منظور لا أقول إلى عقيدة، ولكن من منظور خاص يعبر عن استمرارك وتواصلك في التراث القديم، وهنا تصبح العقيدة شاملة



للشريعة، وما دمت قد دخلت بعلم الاجتماع السياسي في أتون المعارك السياسية، فالفقه القديم، والنظم الإسلامية القديمة، وقضايا الشورى، وقضايا الأحكام السلطانية، كل ذلك يدخل وكأننا نعيد من جديد اللحمة للعقيدة والشريعة، نحن وصلنا من القدماء الإسلام عقيدة وشريعة، والعقيدة شيء والشريعة شيء، حتى أصبح الإنسان يؤمن بالعقيدة، وربما يترك نفسه لبعض الأيديولوجيات السياسية العلمانية، ويؤمن بالعقيدة، ولكن في السياسة يعيش في نظام ملكي، نظام إماراتي، نظام سلطاني، وكأنه لا توجد علاقة بين العقيدة والشريعة، بعلم الكلام الجديد تصبح العقيدة هي الموجهة للشريعة، وتصبح العقيدة هي الموجه لسلوك المسلم في المجتمع، باحثاً عن نظام سياسي اجتماعي اقتصادي ينبثق من العقيدة ولا يتقاطع معها، لأننا الآن نحن مسلمون موحدون نؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر، ونعيش في نظام ماركسي قومي ليبرالي، دون أن نتساءل ما الصلة بين مضمون الإيمان في العقيدة والنظام السياسي الذي نعيش فيه.

أنا أحياناً أتجرّأ وأقول: صحيح أن ما قاله الاشعري قديماً في تحليل مضمون العقيدة بهذه العقائد الست: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقضاء والقدر خيره وشره. هذا صحيح، وهذه القواعد مستنبطة من القرآن الكريم، كما يقول، أنا الآن في عصر مختلف، أعيش بعد الأشعري بأكثر من ألف عام، الأشعري لم يكن مهزوماً كان منتصراً، وكانت الجيوش فاتحة في القرن الرابع، وكان الإسلام منتشراً من المغرب إلى اقصى الصين، ومن تركيا إلى جنوب افريقا، ولو أن الإسلام انتشر في جنوب افريقيا متأخراً، فلم تكن له قضية مع الأرض، كانت الثروة موجودة ومتوافرة، وكان العلم مزدهراً، وكنا مسيطرين على الطبيعة، أما الآن فالأمر قد اختلف من النصر إلى الهزيمة، من الفتح إلى الاحتلال، فهذا يحتم عليّ أيضًا أن أستنبط من القرآن الكريم عقائد جديدة، مثلاً أنا أريد أن أحمّس الناس إلى عصرهم، هل أستطيع أن أجعل قواعد ستًا للعقيدة أيضاً؟ مقاومة الاستعمار، مقاومة التخلف، مقاومة الصهيونية، مقاومة التجزئة والتشرذم، مقاومة القهر، مقاومة الفقر، والقرآن يمدني بذلك [بسم الله الرحمن الرحيم* لايلاف قريش * ايلافهم رحلة الشتاء والصيف * فليعبدوا رب هذا البيت] مَنْ هو رب هذا البيت؟ [الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف]، فالإيمان بالله مرتبط بالخبز والأمان. الأشعري ما كان يمكن أن يرى ذلك، كان الرغيف موجوداً، وكانت حريته موجودة، أما أنا فرغيفي غير موجود، وحريتي غير موجودة، هو متكلم في عصره، وأنا متكلم في عصري، أنا أريد تحرير فلسطين، وسأسأل يوم القيامة عن ضياع فلسطين، وأنا متكلم جديد، إله السموات والأرض،



رب السموات والأرض [وهو الذي في السماء اله وفي الأرض إله]، الأشعري لم ير ذلك، لأنه لم يحتل أحد بغداد ولا القاهرة ولا دمشق، ولكن أنا في عصري، احتُلت يافا وحيفا وعكا وعسقلان وبئر السبع، فقضية الأرض هي التي تهزني، فإذن لا يوجد علم كلام أبدي ثابت إلى يوم الدين، بل إنني أحياناً أقول في المجتمعات العلمية، في القرآن الكريم هناك صورتان لله [أينما تولوا فثَمّ وجهُ الله] هذا صحيح، [كل شيء هالك إلا وجهه] هذا صحيح، ولكن أنا باعتباري أهتم بقضايا التغير، وقضايا الحركة، وأشعر أن أحد أسباب تخلفي هو الثبات، فأقرأ في القرآن الكريم أيضاً [كل يوم هو في شأن]، أن الله يفكر في الجديد كل يوم، أنا آخذ هذه الصورة، لأنها تساعدني أكثر على إعطاء الحيوية والفاعلية للناس في التغيير وعدم الجمود، ربما لم يحتج الأشعري ذلك، لكن احتاجه أنا.

س: هل يعني هذا أن الذي يدخل الإسلام اليوم ينبغي أن يؤمن بهذه الأصول الستة الجديدة بجوار الأصول الستة القديمة؟

ج: هذه مرحلة، وأنا أعدك بعد أن ننتهي من مقاومة الاستعمار والصهيونية والتخلف والقهر والفقر ونصبح أعزّة، ارجع إلى قواعد الأشعرية القديمة، إذا كان ذلك يريحك، لكن في رأيي ستنشأ مشاكل جديدة وسأغيّر هذه الاشياء، وربما تنشأ مشاكل جديدة، فيبدأ علم كلام جديد أيضاً في المرحلة الجديدة، وهكذا.

س: عرف الدكتور حسن حنفي بدعوته لتجديد علم الكلام، لماذا علم الكلام؟ وما هي معالم مشروعكم في إعادة بناء هذا العلم؟

ج: علم الكلام يدخل ضمن اطار كلي في مشروع يسمى التراث والتجديد، أنا وعيتُ على أزمة فلسطين من عمري ثلاثة عشر ربيعاً في 1948، فانا من مواليد عام 1935، ثم احتُلت مصر سنة 1956، وهُزمنا في 1967، والآن هزيمة الارادة العربية، الكل الآن يتحالف مع الاستعمار والصهيونية، ويدخل في العولمة والسوق، باستثناء القلة التي مازالت تحافظ على كرامتها، وارادتها الوطنية، مثل إيران.

على أية حال، اردت أن أعرف في أية لحظة من التاريخ أنا أعيش، فوجدت نفسي أعيش في مثلث متساوي الساقين أو متساوي الاضلاع لا يهم.

الضلع الأول فيه وهو أنا أريد أن أحرر الذات العربية من الداخل، فوجدت أن الذات العربية الإسلامية تعيش في قفص ذي ثلاثة حواجز، الحاجز الأول هو التراث القديم، ماذا أفعل فيه، أُجدده أغيره؟ والتراث القديم ثلاث مجموعات من العلوم: العلوم



النقلية، والعلوم العقلية، والعلوم النقلية العقلية، والعلوم النقلية العقلية أربعة: علم الكلام أي أصول الدين، أصول الفقه، وعلوم الحكمة أي الفلسفة، وعلوم التصوف، والعلوم النقلية خمسة: علوم القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه، والعلوم العقلية الخالصة، والعلوم الرياضية والطبيعية... إلخ. فبدأتُ بالعلوم العقلية الأربعة، وأو لها علم الكلام، فبدأت بعلم الكلام، وثانيها علوم الحكمة، فكتابي الجديد هو «من النقل إلى الابداع»، أتصور أن ابن سينا وابن رشد والكندي والفارابي وصدر الدين الشيرازي قد بعثوا من جديد الآن، فكيف يكتبون الفلسفة؟ كيف يبوب ابن سينا الشفاء؟ من يشرح أرسطو؟ من يشرح ابن رشد؟ لأن منذ ألف عام كان أرسطو هو الفيلسوف ولم يعد هناك الآن أرسطو، فمن يشرح ابن رشد؟ أي مدينة فاضلة يكتب الفارابي؟ هل يكتب ابن باجة «تدبير المتوحد»؟ وماذا عن المجتمع، هل أكتب أنا التعاون الاجتماعي، التفاعل الاجتماعي، التداخل الاجتماعي، في مقابل «تدبير المتوحد»؟ وبعد ذلك علوم أصول الفقه سأكتب «من النص إلى الواقع» وأعطي الأولوية للواقع، معتمداً على أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وربما أعيد ترتيب الأدلة الشرعية الأربعة، لأن الآن المشاكل لدينا أصبحت واضحة جداً، مقاومة الاستعمار، أنا أشعر به كتجربة معاشة، مقاومة القهر والتخلّف، أشعر به كتجربة معاشة، ثم بعد ذلك أعيد بناء علوم التصوف «من الفناء إلى البقاء» لا أريد أن أدعو الناس إلى الفناء بل إلى البقاء، كما فعلت عندما كتبت «من الحكمة المتعالية إلى الحكمة المتدانية»، ولفظ المتداني لفظ قرآني مثل التعالي [ثم دنا فتدلّى فكان قاب قوسين أو أدنى] هذا في المعراج [قطوفها دانية] يعني نريد أن نتعود ذلك أيضاً، فأنا أريد أيضًا أن أزرع وأفلح، لأن 70 في المئة من غذائنا مازال يأتي من الخارج، وإن أمة لا تطعم نفسها بنفسها تظل باستمرار تابعة، ثم بعد ذلك سأعود إلى العلوم النقلية، سأقوم بتفسير موضوعي للقرآن الكريم، كما كتبت «من نقد السند إلى نقد المتن» لإعادة بناء علم الحديث، وأيضاً سأعيد بناء علم الفقه «من فقه النص إلى فقه المجتمع إلى فقه الواقع».

كيف أعيد بناء التراث القديم بعد ألف عام من نشأته الأولى، وأنفض عنه الغبار، وأجدّد التراث، بداية باختيار البدائل القديمة، وأبدع تراثاً جديداً إن لم يسعفني التراث القديم، وأستأنف مهمة الفقهاء القدماء، والحكماء، الكندي، والفارابي، والفلاسفة والمتكلمين.

والضلع الثاني أخشى أن أمرر الذات العربية الإسلامية من قيد القدماء، فأوقعهم في قيد جديد، وهو قيد الغرب، لذلك أريد أن أحمي نفسي من الوقوع في تقليد الغرب، لذلك كتبت «مقدمة في علم الاستغراب» من أجل أن أحوّل الغرب من كونه مصدراً



للعلم لكي يصبح موضوعاً للعلم، وأدرس الغرب، وأن اتخفف من عقدة الدونية التي لديّ، وأن أخففه هو وأعالجه من عقدة العظمة التي لديه، أدرسه كحضارة تاريخية، وأقضي على أسطورة الثقافة العالمية، كيف نشأ، كيف تطور، ما هي مراحله؟ حتى أصبح على مستوى الندية، فنحن لدينا أيضاً نظر، ويمكن الدخول مع الغرب في النديّة.

والضلع الثالث وهو المهم، أخشى أيضاً أن أحرر الذات العربية الإسلامية من نصوص الضلع الأول، ما تسمى الكتب الصفراء، وأن أحررها من نصوص الضلع الثاني، مما يمكن أن اسميه الكتب البيضاء أو الحمراء، واريد أن أجعل الذات العربية الإسلامية تتعامل مع الواقع المباشر دون أن تقرأه بنصوص، حتى لا نُتهم بأننا عبدة نصوص، مؤولو نصوص، شرّاح نصوص، قرّاء نصوص، «واحتمى أبوك بالنصوص فدخل اللصوص» كما يقول محمود درويش. أنا اريد أن اساعد الذات العربية على أن تحول الواقع إلى نص، وأن تكتب نصاً جديداً، كنت اقول ذلك مرة في اسطنبول، فانبرى لي بعض العلماء فقال: تريد أن تكتب نصاً جديداً، أن تكتب قرآناً جديداً؟! قلت حاشا لله، أعوذ بالله، أنا أريد أن أكتب نصاً في علم الاجتماع، نصاً في علم الكلام، نصاً في الفلسفة، نصاً في أصول الفقه، نصاً في الاحكام السلطانية، حتى أُبدع نصوصاً جديدة، وحتى يستأنف التراث مساره، والذي يستعرض تاريخ كل العلوم، فمثلاً الأيجي أعاد كتابة علم الكلام، ملا صدرا أعاد كتابة الفلسفة، ابن رشد أعاد كتابة الفلسفة ايضاً، ومن ثم أنا أريد إنتاج نصوص جديدة في التعامل مع الواقع مباشرة، وأن أعرف ما هي مشاكل الواقع، الاحتلال، والتخلف، والتشرذم والتجزئة، والفقر، والقهر، وضياع الهوية، وسلبية الناس... إلخ، كيف أصوغ نظريات جديدة اعتماداً على التراث القديم، اعتماداً على التراث الغربي، فالإسلام طول عمره منفتح على الثقافات ويحاور الحضارات، وهو من منطق قوة عندما كان فاتحاً، ولا توجد حضارة احترمت الثقافات الأخرى كالحضارة الإسلامية، احترمت ثقافة اليونان والرومان وفارس والهند مع انهم كانوا هم الفاتحون، هذا إذن مشروع التراث والتجديد وهو موضوع كلي.

س: لماذا كانت البداية من علم الكلام؟

ج: لأنه في ترتيب العلوم القديمة، في العلوم النقلية العقلية الأربعة نبدأ بعلم الكلام، وربما لأهمية أخرى، لأن العقيدة هي كيان المسلمين التي تعطيهم تصورهم للعالم، هي أساس نظري للعمل وللسلوك، فربما كانت البداية من هنا، ودرءاً لتهمة أن علم الكلام هو الدفاع عن الإسلام ضد الشبهات، ففي شبهة تقال علينا: إن الإسلام والتخلف مرتبطان، يقول الغربيون: مسلم، أي متخلف، أي جاهل، أي محتال، فأنا أريد أن أنفي هذه المزاعم، والله يستطيع



الإسلام أن يكون ثورة، وتستطيع العقيدة أن تحمي المسلمين وتجعلهم متقدمين، فإذن (من العقيدة إلى الثورة) كتاب للرد على الشبهة التي روجها رينان: أن الإسلام ضد التقدم، ورد عليه الأفغاني، وأنا أردّ عليه بطريقة جذرية رئيسية، اعادة بناء العلم كله، حتى يفهم المسلم أن عقيدته تأبى الاحتلال، وتأبى الظلم، وتأبى، وتأبى، وتأبى، من أجل أن يقرأ الشاب المسلم الجديد علم كلام مشبع بالإيمان والحرية والمقاومة، فيقبل على الإسلام.

الآن لو أراد المسلم أن يشبع رغبته ويقرأ (الأمانة في أصول الديانة) للأشعري، أو (اللمع) للأشعري، سيذهب إلى هيغل، أو إلى جون ستوارت مل، والى برغسون وغيرهم، فسيجد لدى هؤلاء المفكرين مفاهيم: الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، فيجد في هذه الألفاظ الجديدة ما يشفي غليله مما لم يجده في ألفاظ الأشعري القديمة، فأنا أعطي له علم كلام جديد، حتى استسقي شرعيتين: شرعية الماضي وشرعية الحاضر، شرعية الإسلام وشرعية العصر.

س: يدعو الدكتور حسن حنفي لاستبدال المصطلحات الموروثة بأسماء بديلة، أليست المصطلحات ترمز للهوية الحضارية وتشي بتميزها واستقلالها، خاصة تلك المستوحاة من نصوص القرآن الكريم والسنة الشريفة؟ ألا يعني نفيها نفياً للهوية؟

ج: كلا، فرّق الغزالي من قبل بين اللفظ والمعنى، المعنى ثابت في النفس واللفظ متغير في اللسان، الشعوب كلها تؤمن ببعض المعاني والمعاني واحدة، وتتغير الألفاظ بتغير اللغات، واللغة متطورة، لفظ بلفظ، وهناك قواميس في اللغة، واللفظ متغير في معناه من طبقة إلى طبقة، ومن مجتمع إلى مجتمع، ومن حالة نفسية إلى حالة نفسية اخرى، اما المعنى فهو ثابت في العقل لا يتغير، بل بالعكس، لو راجعت علوم الحكمة تجد أن ألفاظها ليست مستمدة من القرآن الكريم، من قبيل: الصورة والمادة، والعلة والمعلول، والواحد والكثير، والكيف والكم، والزمان والمكان، والجوهر والعرض، والأين والمتى، فهذه الفاظ يونانية، هذه ألفاظ أتت بعد عصر الترجمة، وبدأ الناس يستعملونها، فخشي الفقهاء والمتكلمون والأصوليون، فاستعملوا هذا السلاح الجديد لصالحهم الخاص، فالعلة الأولى بدلًا من أن يفهموها بطريقة أرسطو «المحرك الاول»، جعل علماء الكلام الأوائل والفلاسفة «المحرك الاول» خالقاً للعالم ومعتنياً بالعالم، مع أن معنى «المحرك الأول» عند أرسطو ليس خالقاً للعالم، وهو محرك لا يتحرك، والعالم هو الذي يتحرك نحوه بالعشق.

فالألفاظ تأتي من الخارج، المعنى في النفس، وهو تصور العقيدة الإسلامية،



الآن منذ القرن الماضي وفدت ألفاظ جديدة، مثل: حرية، ديمقراطية، شعب، عدالة اجتماعية، مساواة، صيرورة، المثل، الواقع، البنية، العلم، وأنا متكلم إن لم أقم بما قام به الحكماء القدماء، بأن آخذ هذا السلاح الجديد واستعمله لحسابي سيستعمل ضدي من العلمانيين، ويهاجمونني، بهذه المصطلحات: الحرية، الديمقراطية، التعددية و... إلخ، ويهاجمون بها تخلفي، فانا آخذ هذه الأسلحة، وأضع فيها مضموني أنا، وأبقي على الشكل، فاللفظ هو الشكل، وتتغير الأشكال، مثلاً ابن سينا قال: واجب الوجود، هل أخطأ عندما لم يستعمل لفظ الله، إن لم يفعل ابن سينا ذلك ويستبدل بالله واجب الوجود لذهب فريق من المثقفين إلى واجب الوجود بالمعنى الأرسطي، وكرد فعل ذهب المتكلمون إلى الله بالمعنى الفقهي القديم، ووقعت حرب بين الاثنين، وهي الحرب الحادثة حالياً في الأمة بين السلفيين والعلمانيين.

فإذن عملية الاستبدال اللغوي، عملية المقصود منها عدم شق الصف الوطني، عدم شق الثقافة الوطنية، تجديد الإسلام بمصطلحات جديدة، جر العلمانيين إلى حظيرة الإسلام، عدم قسمة الأمة إلى قسمين يقتتلان، فهي عملية تستعيد تجربة الحكماء القدماء حين استعاروا الألفاظ اليونانية وغيرها، وهل نحن نؤمن بالله بالألفاظ؟

س: انت من دعاة تحصين الهوية ألا يعبر ذلك عن نزعة التقاطية؟ أليس ذلك انبهاراً بالموضات الجديدة والتسميات الجديدة والمصطلحات الجديدة والمفاهيم الوافدة؟

ج: وهل فعل ذلك ملا صدرا في الحكمة المتعالية عندما استعمل الصورة والمادة والجوهر والعرض والقوة والفعل؟

الأن الصورة والمادة أصبحتا جزءاً من الثقافة الإسلامية ومن مسار التفكير الإسلامي، أم لأننا الآن ورثناها من ملا صدرا في القرن الحادي عشر؟ وهكذا النظّام استعمل الجوهر والعرض والزمان والمكان قبل أكثر من عشرة قرون.

س: إذا كنا في كل عقد من الزمان نختار تسميات جديدة ومصطلحات بديلة، حينئذ تغدو هويتنا هوية سيالة في صيرورة مستمرة.

ج: تتغير اللغة ويبقى التصور، ويبقى المعنى، وهذه سنة الكون، فإنه صيرورة مستمرة لا تتوقف عند حد، يعني أن اللغة ليست ثابتة، اللغة متغيرة، فمثلاً عندما قال ابن سينا: إن الله هو المحرك الأول، وهو العلة الاولى، واجب الوجود، والفعلية المحضة... إلى آخر ما نعرف من تراثنا الفلسفي والكلامي القديم، الآن في الفلسفة الغربية يقولون: المطلق، اللانهائي. المطلق، ليس لفظاً قديماً لكن ما عيب المطلق في مقابل الجزئي؟ ما عيب اللانهائي؟



في صلح الحديبية عندما طلب الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) أن يكتبوا محمد رسول الله توقفوا، قالوا لا نكتب، والاّ فلماذا حاربناك؟ نحن لا نعترف بأنك رسول الله، فقال اكتبوا: بسم الله الرحمن الرحيم، قالوا: لا نكتب، نحن لا نعرف ما الله ولا ما الرحيم، فقال الرسول: إذن أكتب باسمك اللهم، قالوا: نعم اللهم لفظ معروف، يعني هل الرسول تنازل، لانه لم يستعمل بسم الله الرحمن الرحيم واكتفى باسمك اللهم؟ المسألة كانت قضية سياسية ولم تكن قضية معرفية في ذلك الوقت. وأنا أتعامل على المستوى السياسي، أنا حرصي على مسائل الأمة، أنا حرصي على مصالح الناس، حرصي على أن لا تتكرر مأساة الجزائر، وأن هناك علمانيين وسلفيين، كل منهم يريد أن يقتل الآخر، وشعب الجزائر هو الضحية، فأنا أقوم بعمل سياسي وأترك للأخوة المغاربة والشوام التحليلات المعرفية.

س: ألا ينجم عن ذلك التباس المعاني واضطرابها حين نستعير المصطلحات والألفاظ وندرجها في نسق مختلف خارج نسقها الدلالي؟

ج: هناك مخاطر بطبيعة الحال، لذلك يلجأ الفقهاء لرن الجرس والتحذير كما فعل الغزالي، كما قال الغزالي للفلاسفة: لقد أسرفتم كثيراً فيما تقولون: في العلة والمحرك الأول... إلخ، والآن أريد إيمان العجائز، إيمان البسطاء، فكتب (إلجام العوام عن علم الكلام) (المضنون به على غير أهله)، عندما تسمع الفلاسفة تحتار، أيهم على حق وأيهم على باطل، تتكافأ الأدلة، والغزالي يهاجم تكافؤ الأدلة، وابن حنبل مع المتكلمين، قال: أنا لم أقل في القرآن بشيء، تقول لي حجج خلق القرآن أسمعها، تقول لي حجج قدم القرآن أسمعها، أنا لا أريد، مهمة الفقهاء هي مهمتك، إنك تعمل جرس انذار، يا قوم لقد تطرفنا كثيراً في لعبة اللغة والمصطلحات، فلنذكر أنفسنا بالمصطلحات القرآنية وبالحديث وهذا مهم، ولكن أيضاً التجديد وعدم الخوف مهم أيضاً، فهاتان الوظيفتان ضروريتان في الفكر الاجتماعي.

س: نشأ علم الكلام بغية الدفاع عن العقيدة والذب عنها، لكن الدكتور حسن حنفي يدعو لاستيعاب موضوعات متنوعة تتصل بالمشكلات الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية وقضايا التخلف والتنمية والاستعمار والتحرير في هذا العلم. ألا يغدو علم الكلام في هذا المنظور علماً شاملاً يتمدد فيضم قضايا من مقولات متنوعة، وكأنه يسترد المعنى القديم للحكمة واستيعابها للمعرفة البشرية، مضافاً إلى أن علم الكلام في هذا الإطار العام الشامل أضحى علم الدفاع عن الأمة بدلاً من علم الدفاع عن العقيدة؟



ج: هذا صحيح، وهذا تعريف جديد لعلم الكلام، نحن نتصور أن التراث القديم مقدس لا يمسه أحد، لماذا؟ عرّف القدماء علم الكلام، بانه علم دفاع عن العقيدة، ويعرّف حسن حنفي علم الكلام، باعتباره متكلماً، بأنه علم الدفاع عن المسلمين، ذاك جيد في عصره، وهذا جيد في عصرنا.

س: هل يعني ذلك أن العقيدة لا تحتاج إلى من يدافع عنها؟

ج: دافع أنت عنها، وكن متكلماً قديماً، لكن اسمح لي أنا بالدفاع عن مصالح الأمة، وأكون متكلماً جديداً، ونعيش كلانا في طابقين في منزل واحد، في منزل الأمة. إن خطورة علم الكلام القديم انه يستبعد علم الكلام الجديد، بينما علم الكلام الجديد لا يستبعد علم الكلام القديم.

س: هل علم الكلام الجديد يتمثل علم الكلام القديم ويستوعبه؟

ج: ما زال علم الكلام القديم ينظر بعين الريبة لعلم الكلام الجديد، وما زال يتشكك في نيات المتكلمين الجدد ويتهمهم، حتى يأخذ بالمنزل كله. هذا لا يجوز فليسمح لي بغرفة صغيرة، مَن الذي يدافع عن مصالح الأمة باسم علم الكلام الجديد؟ معدودون، منذ الأفغاني حتى الآن، وبالتالي هناك جمهور الأمة من القدماء، وأقلية قليلة من المتكلمين الجدد، لو انضمت إلى المتكلمين القدماء فمن الذي سيدافع عن المتكلمين الجدد، في الوقت الذي نكون فيه فرقتين كبيرتين متساويتين في الأهمية وفي النشر وفي الكتابة؟ وربما هنا نبدأ نقلق لو سيطر علم الكلام الجديد، ولم يعد أحد يدافع عن الذات والصفات والأفعال بطريقة القدماء، هنا نقلق، حتى الآن أنا قلق من سيطرة نموذج واحد، كما أنا قلق من سيطرة تيار واحد في الحكمة المتعالية وهو التيار الإشراقي، طبقاً لما يتصور ملا صدرا أن كل ما أنتجناه قديماً، هو ابن سينا، والشهرزوري، والسهروردي، طبعاً هذه مدرسة واحدة، لكن عندنا، الكندي، وابن رشد، وعندنا اصحاب الطبائع، وعمر بن عباد، وابن الأشرس، وأبو البركات البغدادي، فلماذا لا نحاور هؤلاء؟ فمثلاً ذكر ملا صدرا في كتابه (الأسفار الأربعة) ابن سينا 202 مرة، والشهرزوري 56 مرة، لكن لم يذكر ابن رشد ولا مرة واحدة، فهل هذا معقول؟ فلنوزع الجهود، ولنقسم العمل، أنا لو رأيت كل علماء الكلام ينتسبون إلى علم الكلام الجديد لكتبت أنا في علم الكلام القديم، حتى أحقق ما قاله الكرماني في علم الميزان: إن الحياة كلها هي توازن بين كفتين.

س: إذن أنت تقوم بملءِ فراغ وسد حاجة آنية، وليس هدفك التضحية بعلم الكلام؟



ج: نعم، أنا أسد حاجة، فاذا سُدّت هذه الحاجة واطمأننت إلى أن الناس تدافع عن مصالحها باسم العقيدة، سأبحث عن مكان آخر لم يلتفت إليه الناس، هذا هو دور الفقيه، الفقيه هو الذي يتكلّم في النوازل، أي ما يحل بالمسلمين من بلاءٍ، عندما تعم البلوى، أنا أجد أن هناك بلوى.

س: يمكن القول: أن هناك تداخلاً في بيانكم بين علم أصول الدين وعلم أصول الفقه، فعندما يهتم علم الكلام بمقاصد الشريعة يتجاوز حقله الخاص إلى أصول الفقه، هل تصنفون المقاصد على علم أصول الدين أم علم أصول الفقه أم إنها علم آخر يمت لكلا العلمين بوشيجة عضوية؟

ج: أنا أحاول قدر الإمكان كما بينت في التراث والتجديد في آخر جزء التوحيد بين العلوم، هذه القسمة بين العلوم العقلية النقلية الأربعة، كلام، فلسفة، تصوف، أصول، أحاول في الوقت نفسه أن أكون، متكلماً، فيلسوفاً، أصولياً، ذوقياً، وأن هذا الفصل بين العلوم ربما أتى في وقت متأخر في تراثنا الإسلامي، وأنا أريد المتكلم الفيلسوف، كالكندي، وكابن رشد، أريد في الوقت نفسه أن أدافع عن فعالية العقيدة وحيويتها في حياة المسلمين، وفي الوقت نفسه الانفتاح على حضارة العصر، لأقوم بالدورين معاً، بدور المتكلم، ودور الحكيم، ولكن بما أنني أدافع عن مصالح الناس، ففي ذهني مقاصد الشريعة.

أنا أريد أن أتمثل وحدة التراث الإسلامي، مقاصد الشريعة هي العقل، الدفاع عن العقل، وفي الوقت نفسه مقصد الشريعة، وفي الوقت أداة الحكمة في المنطق، الدفاع عن الحياة، الحياة التي يسمّونها النفس، الحياة إحدى صفات الله، العلم والقدرة والحياة، والحياة أحد الموضوعات في حي بن يقظان، والعرض والمال، المال موضوع في علم الكلام، الفقر والغنى هل هو من الله أم من الإنسان؟ وبالتالي أحاول توحيد العلوم، حتى نوحّد الثقافة الإسلامية من جديد، ونعطي المفكرين رؤية، في الوقت نفسه ندافع عن العقيدة، وندافع عن الشريعة، وندافع عن أصول النظر، وندافع عن أصول العمل، أي ما يسمى بالأيديولوجية، فبالنسبة للتحدي الذي يواجه المسلمين حالياً، هل يمكن تحويل العلوم الإسلامية إلى أيديولوجية سياسية، قادرة على الصمود امام الايديولوجيات المعاصرة، ليبرالية، قومية، ماركسية؟

س: يعني في نظركم تندمج العلوم الإسلامية فتستحيل إلى علم واحد وتنسلخ عن خصوصياتها؟

ج: القدماء تكلموا في تصنيف العلوم، في أقسام العلوم، إحصاء العلوم... إلخ،



ربما أنا عندي نية في توحيد العلوم في رؤية شاملة، كما فعل هيغل، هيغل وحّد بين المنطق والطبيعيات والإلهيات والتاريخ والسياسة.

هل القرآن الكريم فصّل في العلوم أم إن للقرآن الكريم رؤية واحدة، فيها العقيدة، وفيها الشريعة، وفيها حوار مع إبليس، وفيها حوار مع الصابئة، وفيها حوار مع الكافرين ومع المنافقين، وفيها دعوة للطبيعة لتأسيس العلم والنظر؟

كيف تهتز الأرض؟ وكيف تنبت من كل زوج بهيج؟ فأنا أتمثل من جديد الرؤية القرآنية الواحدة، ربما فيما بعد، ولكن حتى الآن أنا أحدث رد فعل على قسمة العلوم، قسمة العلوم نشأت في عصر متأخر، لكن عندما تتكاثر الأفكار، وعندما تتشعب الموضوعات، هنا مشكلة، فالغرب الآن يعاني من التخصص، ويدعو إلى المعرفة الشاملة والى الحكمة العامة، وانا الآن أيضًا أدعو إلى حكمة شاملة، حتى تملأ قلب المسلمين بما يحتاجونه من أسس نظرية.

س: انتم تدعون إلى إعادة تصنيف العلوم أم دمج العلوم مع بعضها بحيث يبدو كل منها وجهاً للآخر؟

ج: إلى توحيد للعلوم فيما بينها، لأنه حتى العلوم الرياضية، حتى علم الحساب والهندسة إنما كانت تلبية لحاجة، وعلوم الفلك والمواريث وتحديد أوقات الصلاة... إلخ. فالعلم بالنسبة لي دافع، بناء شعوري يخرج من القلب، من التوجه، هذا كلام الشيعة، وهذا كلام الكرماني في (راحة العقل) وهذا كلام الكثيرين: «إن العلم ينبت في القلب كما تنبت الأكمة في العشب»، فمثلاً الكيمياء لصناعة السلاح، الطب لمداواة الجرحى، فإذن أنا ارجع العلوم إلى وحدتها الأولى، وملاحظة حاجة المسلم في العالم وحاجته إلى أن يسيطر عليه.

س: تطبع ابحاثكم نزعة مصلحية بنحو تبدو المنفعة مساوقة للحقيقة. وهذا ما دعا البعض إلى القول بأنكم من دعاة المذهب النفعي البراغماتي. فهل معيار الحقيقة لديكم يقاس بما يستوفى من منفعة؟

ج: أصحح اللفظ، أنا لا استعمل لفظ المنفعة، بل استعمل لفظ المصلحة، والمصلحة أحد المفاهيم الرئيسية في علم أصول الفقه، كما قال الطوفي: المصلحة أساس التشريع، (لا ضرر ولا ضرار)، (ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن) أحد مبادئ مالك بن أنس، بل إن لفظ المنفعة لفظ قرآني وليس من وليم جيمس، أعوذ بالله من علم لا ينفع، [اما الزبد فيذهب جُفاءً وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض].



فإذن لم نأخذ لفظ المنفعة بالمعنى الغربي أو الشعبي الذي يبحث عن المصالح الخاصة والمنفعة الخاصة ويضحي بمصالح ومنافع الأمة. أن الطهطاوي تكلم في آن أساس التشريع والنهضة هو المنافع العمومية، أي المصالح العامة، فهي ترجمة من الثقافة الفرنسية وبالتالي لماذا تربطني بمذاهب أجنبية؟ إن القرآن الكريم في كل مرة يذكر الإيمان يذكر العمل [الذين آمنوا وعملوا الصالحات] [وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون]، ومن ثم نحن هنا نعطي الآخرين أكثر مما يستحقون، ونعطي أنفسنا أقل مما نستحق، وأن كل من يحاول أن يبدع ذاتياً نرجعه إلى الخارج، وان هذه حجة السلطان أحياناً، لأن العمل ضده والدفاع عن مصالح العامة ضده، فمن الأسهل أن يقول عني: إنني: براغماتي، غربي، نفعي، حتى يقضي على أثري على الناس، وإنني أدافع عن المصالح العامة، وكلمتا الاصلاح والافساد من أهم الكلمات في القرآن الكريم، وإن النبي يأتي لإصلاح الأرض وليس لإفساد الأرض، وعندما اعترضتِ الملائكة على الله [أتجعل من يفسد فيها] عندما استخلف الإنسان في الأرض. [إن أُريد إلا الإصلاح ما استطعت]، هذا كلام الأنبياء في القرآن الكريم، فلفظ الاصلاح والافساد قرآني، ما هو عقاب قاطع الطريق لأنه أفسد في الأرض وقطع مصالح الناس، فالإسلام أكبر دين يتجه نحو المصالح العامة، ويحمي الأمة من ذهاب شبابها نحو البراغماتية النفعية الغربية.

س: يحذّرنا الدكتور حسن حنفي من التغريب واستعارة المناهج الغربية وتطبيقها خارج نسقها الحضاري الخاص وبيئتها التي تشكلت في فضائها، بينما يلجأ هو لتوظيف مناهج متعددة يستعيرها من الغرب تارةً ومن الماضي تارةً أخرى، بل يقوم أحياناً بعملية دمج ومصالحة بين مختلف المناهج ويركن إلى أدوات كثيرة متنوعة في التحليل والاستنتاج. كيف تسوغون ذلك؟

ج: أنا أرفض التبعية للغرب، واعتبار الغرب هو المعلم الأبدي وأنا التلميذ الأبدي، وأن أجعل علاقتي بالغرب علاقة الأطراف بالمركز، علاقة التلميذ بالاستاذ، علاقة التابع بالمتبوع، هذا الذي أرفضه، وهذا هو منهج الحكماء القدماء، بالرغم من إعجابهم باليونان، وبالرغم من قولهم بأن ارسطو هو المعلّم الأول، وأن جالينوس هو أفضل المتقدمين والمتأخرين، وأن ابن الهيثم هو بطليموس الثاني، وان الفارابي هو المعلم الثاني، وان سقراط هو أحكم البشر، وأن افلاطون هو صاحب الايدي والنور، وأن أفلوطين هو الشيخ اليوناني... إلخ، وبالتالي فإنه في هذا الوقت الذي ازداد فيه التغريب، وازدادت فيه التبعية للغرب، نظراً لتبعية النظم السياسية للغرب، فهذا حق ضروري، شرعية أدافع عن المسلمين فيها، بالاستقلال الثقافي والوطني عن الغرب بطبيعة الحال.



وفي الوقت نفسه الإسلام قوي، منفتح على الآخرين، الكندي في رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى، يقول: انه لا يضام أحد أن يأخذ الحق من أي مكان أتى، حتى ولو كان من الأمم القاصية عنا، وأن القرآن الكريم يتحدّث عن الروم وفارس، ونحن دوّنا علم تاريخ الأديان بكلام عن الفرق غير الإسلامية، ولا توجد حضارة عظّمت واحترمت الصابئة والمجوس واليهودية والنصرانية كالحضارة الإسلامية، مثلما نجد في آثار البيروني ومسكويه.

فأنا منفتح مثل أسلافي، لكنْ هناك فرقٌ بين الانفتاح والتبعية، أنا أقرأ كل شيء، وأتمثل كل شيء، كالبدن عندما يأكل الخضار واللحم ويشرب الماء والفاكهة والحلوى، ثم يتمثله ويهضمه ويخرج الضار، ويحول النافع إلى طاقة، فهل أستطيع أن أقول لك يا عبدالجبار إن سؤالك هذا فيه من الفاكهة والخضار واللحم، نعم بطبيعة الحال، وإلا فمن أين تأتيك الطاقة، هناك فرّق بين أسئلة عبدالجبار التي تعبر عن طاقته، وبين نوع الغذاء الذي أكله، فإذن أنا انفتح على الكل، كما فعل القرآن، والاّ فما الداعي لقصص الأنبياء؟! وإلاّ فما الداعي للانفتاح الذي كان سنة الحضارة الإسلامية؟! ولكني أتمثل وأعي، لذلك فرّق القدماء بين علوم الوسائل وعلوم الغايات، وأن الحضارة الإسلامية فيها نوعان من العلوم، علوم الوسائل أي علوم الآخرين اليونان والرومان، هذه أدوات لكي نستبقي منها على كيف ننصر علوم الغايات، التي هي نصرة العقيدة ونصرة الشريعة، ونصرة الأمة، فالغرب بالنسبة لي استفيد منه علوم الوسائل، لا يوجد فيلسوف غربي لا أعرفه، بطبيعة الحال كأداة، ولكن الغاية هي الذات، ونصرة الأمة، وجعلنا أعزة، وجعلنا قادرين على الصمود في هذا العصر، الذي أصبح فيه المسلمون يتوحّدون مع الأمم المتخلّفة، الأمم الافريقية والآسيوية هم الأطراف وليس المركز.

س: إذن أنت تتماهى مع ما تقرأ ويتجلّى فيك ما تقرأ؟

ج: أنا لا أتماهى مع ما أقرأ، ولكني أقرأ كل شيء ثم أنسى كل شيء، وعندما أبدع لا أعرف في هذا الإبداع ما مصادره، عندما يكتب بتهوفن السمفونية التاسعة هل تستطيع أن تقول له نعم هذا اللحن من هايدن، هذا اللحن من موزارت، هذا اللحن من فلان، هل تستطيع أن تقول لأفلاطون نعم هذه فكرة من سقراط، هل تستطيع أن تقول لأرسطو هذه الفكرة من افلاطون؟ هذا خطأ في المنهج، الذي يفعل ذلك فإنه يكون خاضعاً لمنهج الأثر والتأثر، أي إنه أراد فهم الظاهرة بردها إلى اصولها الطبيعية، أنا أريد أن أعرف من هو عبدالجبار الرفاعي، بطبيعة الحال هو يساوي كذا كيلو لحم، ستة كيلو عظم، واحد جهاز عصبي، واحد جهاز تنفسي، واحد جهاز أوردة وعروق، واحد قلب، رئتان،



قدمان، هذا كله مهمة الأطباء، هذا علم التشريح، هل استطيع أن أرد الظاهرة الكلية الحركية إلى عناصرها الأولية؟ إن عبدالجبار الرفاعي هو مفكر في الحوزة العلمية في قم مجدد ومحاور، هل هذه الاشياء أتت، من القدم، من الرجل، أتت من الرئة، من الأنف، لا أدري، فإذن هذا خطأ في السؤال، وهو رد الظاهرة الكلية الإبداعية إلى مصادرها الأولية.

س: يشير بعض الباحثين إلى أن كتابات الدكتور حسن حنفي تنفرد بميزة لا مماراة فيها: فهي لن تحتاج إلى الدخول في أي نقاش أو حجاج مع كاتبها، لأن حسن حنفي هو الذي يتولّى الرد في كل مرة على حسن حنفي، فهو ينتزع من نص واحد مواقف متضادة في كتاباته، فمثلاً مرة تغدو (الطبيعة لا تنتج فكراً) وأخرى (الطبيعة هي مصدر الفكر) ما هو تقويمكم لهذا القول؟

ج: هذا هو أسلوبي الأدبي الذي اخترته عن قصد لعدة اسباب؛ لأن الناس تعودت على الأسلوب الأحادي الطرف، الأحادي المعنى، تعودت الناس على المحكمات، وأنا أولع بالمتشابهات، المحكم لا يستدعي فكراً، كل لفظ يطابق معنى، اما المتشابه هو أن لفظاً واحداً يكون له أكثر من معنى، يثير الخيال، هذا ما تعلمته من علم أصول الفقه، الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المحكم والمتشابه، المجمل والمبين، المستثنى والمستثنى منه، الخاص والعام، فالفكر في حاجة إلى هذا النوع من الأخذ والرد، وأيضاً ضد هذا الذي تعودنا عليه الآن، من أُحادية الطرف، وأُحادية النظرة، وأُحادية الحقيقة، فأنا أُحيي التعددية، أُحيي الحوار، وأطبق ذلك على نفسي، أقول الشيء وأقول نقيضه، الحقيقة ليست ذات وجه واحد، القمر لا نرى منه إلاّ وجهه المضيء، وجهه الآخر من الذي سيراه؟ أنا أحاول أن أراه حتى تستكمل في نفسي صورة القمر المضيء والمظلم منها، أنا تعلمت ذلك من القرآن الكريم عندما يقول القرآن الكريم، [وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى]، [وما تشاءون إلاّ أن يشاء الله]، [فعال لما يريد]، هذه واحدة، و[كل نفس بما كسبت رهينة]، [ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر]، صحيح ستقول لي يتفقان، وأنا أفعل ذلك أيضاً، الطبيعة لا تنتج فكراً، الفكر ينتج من الطبيعة، لو دافعت عن القرآن الكريم، دافع عني أيضاً، فهذا الأسلوب الذي تعلّمته، من أن الحقيقة لها جانبان، لها رؤيتان، حتى أُعلم الناس كيف يتحاورون، عندما أقول مثلاً: إن العالم الإسلامي متخلّف، هذا صحيح، وعندما أقول: إن العالم الإسلامي متقدم، هذا صحيح، متخلف سياسياً، واقتصادياً، واجتماعياً، ومتقدم، روحياً، وفكرياً، وثقافياً، فإذن أنا



أُعلم الناس حتى لا أدع أحداً يقلدني، أنا في كل كتاب أنهيه بالنقد الذاتي، في كتابي (من النقل إلى الابداع) أنقد (من العقيدة إلى الثورة) نقداً مرّاً، لأنني أريد أن أعلم الناس، ضد القطعية، وضد التعصب، وأنا أول من ينقد نفسي، الطالب الذي يكررني لا يكون طالباً، لو كرر ارسطو أفلاطون لمات أرسطو ومات أفلاطون، لذلك أحسست في ملا صدرا أن الناس يتابعون ملا صدرا مدافعين عنه، وهذا موت لهم وموت لملا صدرا، ملا صدرا لا بد أن ينتج ما يجدده، من الحكمة المتعالية إلى الحكمة المتدانية، هذا إحياء لملا صدرا وإحياء لأجيال قادمة، فأنا كالموج من البحر، مرة إلى أعلى ومرة إلى أسفل، حتى أستطيع أن أبعد من ذهن الناس أحادية النظرة، أحادية الطرف، أحادية الحقيقة، وأساعدهم على معرفة الحقيقة من كل جوانبها، واثارة الخيال.

س: أنت تستقي من نص تراثي واحدٍ تارةً فهماً تقدمياً وأخرى فهماً رجعياً مثلاً؟

ج: هذا الذي يسمى علم القراءات، فالقراءة هي التي تقرأ النص وتستعمله كحامل لشيء آخر لا يوجد في النص، فنحن الذين نعطي النصوص معانيها، تستطيع أن تقرأ قصة موسى على أنه تحرر ضد فرعون، وتستطيع أن تقرأ قصة موسى على أنه يدافع عن بني إسرائيل بمفردهم، فلماذا وأين باقي المصريين؟!

فكل نص له عدة قراءات، هذا هو علم القراءات الموجود حالياً في الفلسفات الغربية المعاصرة، وكل الفلسفات الآن هي قراءة على نص قديم، ومحاولة للتأويل لنص قديم، حتى نبين أن النص متعدد الاتجاهات.

س: إذن لا يمكن القبض على حقيقة نهائية من النص؟

ج: القادر على ذلك فليفعل، ولكن فليحذر، القطيعة، التعصب، أحادية الطرف، رفض الحوار، ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة، وأنا لست من هذا النوع.

س: القدماء صنفوا النصوص إلى ثلاثة أنواع: النص والظاهر والمجمل، والنص هو الذي لايتعدد معناه، بينما يمكن أن ينتج الظاهر أو المجمل أكثر من قراءة؟

ج: دافع انت عن النص وسأدافع أنا عن المجمل والمجاز.

س: يسجّل بعض نقاد منهجكم في تجديد علم الكلام أن هذا المنهج يسعى لإحلال الإنسان مكان الله، وإعطاء العقل الوضعي سلطة مطلقة لتوليد المعارف والعلوم انطلاقاً من الواقع الحسّي، فيصبح العقل تابعاً للواقع المحسوس، والوحي تابعاً للواقع الوضعي المختزل. وبذلك تستبعد الرؤية التوحيدية للوجود المستقاة من الوحي، وتستبدل برؤية حلولية يُعاد من خلالها بناء علم أصول الدين، وذلك بالانتقال بحسب تعبيركم: «من العقل إلى الطبيعة، من الروح إلى المادة، ومن



الله إلى العالم، ومن النفس إلى البدن، ومن وحدة العقيدة إلى وحدة السلوك».
كيف يتسنى لنا تبني هذا المنهج في بناء علم أصول الدين من دون التضحية بالتوحيد والمحافظة على دور الوحي كمصباح ينير لنا طريق الهداية؟

ج: هذه ثنائيات ورثناها من التراث القديم، ماذا يعني الإنسان الكامل عند ابن عربي، ماذا يعني الإنسان الكامل عند الجيلي، [ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر]، [وإنك لعلى خلق عظيم]، وبالتالي الإنسان هو صورة الله في الأرض، وأننا قد تصورنا الله في صورة انسان كامل، هل العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة، صفات إنسانية، صفات الهية، أم هي صفات مشتركة بين الإنسان والله؟ قال ابن الأيادي أحد علماء اللغة القدماء: هل الإنسان عالم قادر حي سميع بصير متكلم مريد بالحقيقة، والله كذلك بالمجاز، أم إن الإنسان عالم قادر حي سميع بصير متكلم مريد بالمجاز، والله كذلك بالحقيقة؟ تواضعاً أقول أنا لا أدري ما الله بالحقيقة كل ما خطر ببالك، فالله خلاف ذلك، ولكنني أصف الله مجازاً، وكل ما يقول البشر على الله فهو مجاز تواضعاً، فالذات الإلهية كما قال علماء الكلام سرّ لا يمكن الاقتراب منه، وكل ما نقوله تقريباً، لذلك يستعمل اللاهوت السلبي، لا يموت لا يفنى لا يعجز، لا، لا، لا، ننفي صفات النقص ونعطيه صفات الكمال، أو نستعمل صورة فنية [الله نور السموات والأرض]، فهذه التهمة منقولة من الكتب الغربية، الذي يقضي على الله باسم الإنسان، هذه الثنائيات لا وجود لها عندي [أينما تولوا فثمّ وجه الله]، أنا فيَّ من النزعات الصوفية التي توحّد.

س: هل يعني ذلك أنك تقول بوحدة الوجود الشخصية؟

ج: لا أقول بوحدة الوجود، لكني ضد الانفصال، الله خارج العالم والعالم خارج الله، ولكني أرى [أينما تولوا فثم وجه الله] أرى الله في كل شيء، في عملي، وفي سلوكي، وفي مهنتي، وفي تدريسي، وفي مقاومتي، ومن ثم هذا ما قاله كل كبار المفكرين والعلماء والحكماء والصوفية، فهذه تهمة تأتي من العلمانية الغربية ضد المتدينين أو من المتدينين ضد العلمانيين، ولكني أنا عندي مصادري، أسباب النزول [ويسألونك عن الأهلة]، [ويسألونك عن الخمر]، [ويسألونك عن المحيض]، فالسؤال يأتي من الواقع والقرآن يجيب، وفي علم الكلام القديم أول موضوع ليس الذات الإلهية بل العالم، دليل القدم والحدوث، أن العالم حادث، واستدل من حدوث العالم على أن هناك قديماً، أي أن هناك ذاتاً، فالأولوية للعالم، والأولوية للناس، والأولوية للبشر، وعلى



أية حال، فلنقسم العمل، فسأدافع أنا عن العالم وتدافع انت عن الله.

س: **بالرغم من انتاجكم الوفير ودأبكم المتواصل وتبشيركم على الدوام بمشروعكم في تجديد الفكر الإسلامي، غير أن دعوتكم لم تجد آذاناً صاغية بين الإسلاميين، كما لم يتفاعل معها غيرهم، بخلاف دعوات الكثير من المصلحين ممن سبقكم أو عاصركم. ما هي اسباب ذلك؟ واين تجدون مشروعكم في سياق المشاريع الأخرى؟ وماذا تتطلعون لهذا المشروع، وما هو مآله؟**

ج: الناس تريد التحزب، أن تدخل مع فريق ضد فريق، وأنا لا أريد التحزب، أنا لست مع الإسلاميين ضد العلمانيين، ولا أنا مع العمانيين ضد الإسلاميين، ولا أنا مع أو ضد العلمانيين والإسلاميين في نفس الوقت، أنا أريد أن أحقق مصالحة وطنية، والناس تريد التحزب، الناس تريد أن تجعلك كلك معهم.

س: **فكرك لم يصغ له أحد.**

ج: والرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يكن يصغ له أحد في البداية، وتعرض لشتى صنوف الأذى، حتى قال: ما أوذي نبي كما أوذيت.

س: **الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) أصغت له الأمة وفتح العالم.**

ج: أنا في البداية يا أستاذ، ما يدريك بعد قرن من الزمان، ما الذي سيحدث في العالم، والرئيس السيد محمد خاتمي أنه تياري يا أستاذ، أليس يدعو إلى الإسلام المنفتح المحاور للحضارات، الاصلاحي، الذي يدعو إلى العقل المستنير، فلا تقسو علينا يا أستاذ، فهذا التيار الإسلامي المستنير، موجود في تونس، موجود في المغرب، موجود في مصر، في كل مكان، لكن ينقصنا المنبر، ينقصنا الجريدة والمجلة، لكن نحن في عصر التحزب، في عصر القطيعة، في عصر الطائفية والقومية والعرقية، العلمانيون يريدونك لحسابهم، والإسلاميون يريدونك لحسابهم، والدولة تريدك لحسابها، وأنا لا أعمل الاّ لوجه الله.

س: **تستدلون على مسألة تجديد علم الكلام بتاريخية الظاهرة الفكرية ثم تصلون إلى نتيجة تاريخية النص الديني، فهل المقصود بالنص الديني نص الوحي أم النص في الفكر والعلوم الدينية؟**

ج: كلا، هو نص الفكر والعلوم الدينية، والمقصود به هو أن كل مرحلة من مراحل العلوم، سواء في الكلام أو الفلسفة او التصوف أو أصول الفقه والعلوم العقلية أيضاً والطبيعية، كلها كانت استجابة لظروف تاريخية، علم الكلام كلّه نشأ للدفاع عن العقيدة ضد أهل البدع، الفلسفة كلها نشأت بعد عصر الترجمة،



فبدأوا يأخذون هذه المترجمات ويحاولون إعادة قراءتها قراءة اسلامية، أصول الفقه كله جاء كحاجة للتشريع، التصوف نشأ كمقاومة سلبية على مظاهر البذخ والترف في العالم الإسلامي، فالنص التراثي هو نص تاريخي، الأحاديث الموضوعة المكذوبة نص تاريخي، لأنها وضعت لظروف معينة، للدخول في المعارك السياسية.

لكن لو أردنا أن نأتي إلى النص القرآني الذي هو من عند الله أو نص الوحي الذي آتانا من الله، فلماذا أرسل الوحي على فترات منذ صحف ابراهيم وموسى، [وعلم آدمَ الاسماءَ كلها] هل هذا كان تعليماً شفاهياً؟ هل كان آدم يعرف القراءة والكتابة؟ لا ندري، لكن نعلم أن آدم هو أول البشر وأول الأنبياء. نوح هل تلقّى وحياً مدوّناً؟ تلقّى وحياً من عند الله بطبيعة الحال، ولكن هل دوّن؟ رسالة نوح التي بلّغها هل دوّنت؟ ثم القرآن يتكلم عن الزبور وصحف ابراهيم وصحف موسى التي هي وحي من الله، لكن هناك ما يسمى بالمنتحلات عن إبراهيم.

لماذا أرسل الوحي على فترات؟ فلا يعني ذلك أن نص الوحي من صنع التاريخ، ولكن يعني أن الوحي واكب تطور التاريخ، أي أخذ تطور الوعي الإنساني في الاعتبار، وأن الوحي كما قال لسنج ومحمد عبده في (رسالة التوحيد)، ساعد على تقدم الوعي البشري، وتحرره من الطبيعة، وتحرره من السلطان مثل فرعون، من أجل أن يستقل الوعي الإنساني، ويستقل العقل الإنساني، ويصبح قادراً على التفكير وفهم قوانين الطبيعة، وفي الوقت نفسه يجب أن تصبح الإرادة الإنسانية قادرة على السلوك الحر وعلى الفعل.

وعندما استقلّ العقل واستقلّت الارادة، كان هذا دليلاً على ختم النبوة، لذلك قال المعتزلة في إعلانهم أن العقل قادر على أن يصل إلى ما يصل إليه الوحي، ما أعطاه الوحي أن الإنسان قادر حر، مختار، مسؤول، إذاً هذه هي غاية الوحي، تحقيق الإنسان القادر على الحرية، والقادر على السلوك، ومن ثم فلا حاجة لوحي جديد بعد ختم النبوة بمحمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، لذلك كان الإسلام آخر مرحلة لتطور الوحي، فالوحي أيضًا تطور عبر التاريخ، وكل مرحلة وهذا ما قاله علماء أصول الدين تنسخ المرحلة السابقة من حيث التشريع، ولكن ليس من حيث عقيدة التوحيد. فجوهر الرسالات واحد، وإن تغيرت التشريعات، وهناك النسخ في القرآن الكريم، أي أن بعض التشريعات تتغير أيضاً بتغير التاريخ، لكن لا يعني ذلك أنها من صنع التاريخ، وانما الوحي أخذ تطور الزمان في الاعتبار.

س: هل لكم أن تفصلوا أكثر في مسألة التوفيق بين مسألة تاريخية نص الوحي وخاتمية وعالمية القرآن الكريم؟



ج: لا نستطيع القول تاريخية نص الوحي، فإن هذا كلام قد يُساء فهمه لأن الوحي من الله تعالى، وإنما نقول فقط إذا كان المقصود هو النص القرآني، فهناك الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، وهذا شيء معروف عن العلماء، كما أن هناك أسباب النزول أي أولوية السؤال على الجواب، أو أولوية الواقع، وهناك الناسخ والمنسوخ، أي أهمية الزمن في التشريع، لكن لا نستطيع أن نقول تاريخية الوحي لأنك لو قلت تاريخية الوحي، فيعني انه من صنع التاريخ، بينما الصحيح أن الوحي ليس من صنع التاريخ، أن الوحي هو من العلم الإلهي الذي يُبَلّغ إلى الرسول مباشرة، وعن طريق جبريل حامل الوحي، من أجل أن يجيب عن سؤال يطرحه الواقع، وما يأتي به الوحي يتطابق مع ما يدركه الإنسان بفطرته وبصيرته السليمة.

س: ما هو أثر اللاهوت المسيحي الجديد على الكلام الإسلامي الجديد، لا سيما أنكم عايشتموه في الغرب؟

ج: علم الكلام الجديد في الغرب خضع لظروف خاصة، مثلاً ما يسمى لاهوت التحرير ظهر في أمريكا اللاتينية وايضاً في أفريقيا عند المسيحية، وفي آسيا عند البوذية، من أجل مقاومة الاستعمار، ومقاومة الفقر، ومقاومة القهر، ولما كانت الكاثوليكية ما زالت قيمة في قلوب الناس، بدأ المتكلمون، خاصة الكاثوليك في أمريكا اللاتينية، باعتبار العقيدة حاملاً للواء التقدم، ومقاومة حتى الكنيسة المتعاونة مع الاستعمار، ومع الشركات الأمريكية المستغلة للثروات، وعلم الكلام الجديد في ألمانيا ارتبط بالفلسفة الغربية؛ لأن علم الكلام القديم ارتبط إما بالأرسطية أو الأفلاطونية، ولكن لما ظهرت فلسفات جديدة بدأ علم الكلام الجديد يظهر أيضاً متمثلاً فلسفة هيدغر واسبينوزا وغيرهم، وكذلك علم الكلام اليهودي الجديد، بعد أزمة اليهود في الغرب وصعود النازية، بدأ المتكلمون اليهود يتحدّثون عن الأزمة والوجود والتضحية ... الخ.

فالمتكلمون في كل ثقافة، وفي كل حضارة، يعيدون فهم العقيدة طبقاً للظروف، هناك علم الكلام البوذي الجديد، البوذية في فيتنام ساهمت في حركات التحرر، بدأوا يتكلمون عن أهمية التحرر في الدين، وأهمية المقاومة في الدين، وأهمية الانتحار وحرق البوذي نفسه في الميادين العامة، احتجاجاً على التدخل الأمريكي في فيتنام، وأيضاً الكونفوشيوسية الجديدة، تحوّلت الكونفوشيوسية إلى ليبرالية أخلاقية باطنية، بعيداً عن العقائد القديمة للكونفوشيوسية، وبالتالي فهذا تيار يوجد في كل ثقافة، وفي كل دين، وفي كل حضارة.



محمد عبده في «رسالة التوحيد» أقام علم كلام جديد؛ لأنه أضاف جزءاً على علم الكلام القديم، أجاب عن سؤال لماذا انتشر الإسلام بسرعة لم يشهد لها التاريخ مثيلًا من قبل؟ وقال: إن الوحي واقعي، وإن واقعية الوحي هي التي جعلته ينتشر، أي فلسفة التاريخ، وهذه إضافة على علم الكلام القديم، الذي كان ينتهي بمسائله المعروفة، ولا يضيف بعدها شيئاً.

س: أنتم تقولون: كما كانت الثقافة القديمة أساس تقدم علم الكلام القديم فان الثقافة الأوروبية الحالية تكون أيضاً ضرورية لتأسيس علم الكلام الجديد، اذاً لا بد من قيام علم استغراب، كيف نؤسس له، حتى لا ندخل عالم الغرب بدون منهج، وبدون مرجعية ثقافية، لا سيما وأن لكم محاولة جادة في ذلك؟

ج: الفكر الإسلامي القديم، وكل فكر ديني، إنما يرتبط بطبيعة الثقافات التي كانت موجودة في عصره، الفلسفة والكلام، سواء في النشأة أو في التطور، تغذت بالترجمات عن اليونان وعن الهند وفارس، والذي ينظر في المصطلحات وفي اللغة الكلامية والفلسفية، خاصة مباحث الوجود والعدم، والجوهر والعرض، والزمان والمكان، والصورة والمادة، والعلة والمعلول، والوحدة والكثرة، فهذه هي الثقافات اليونانية القديمة. نحن نتصور أن الفكر الإسلامي لحظة واحدة في التاريخ، هذا غير صحيح، الفكر الإسلامي هو تفاعل مع الواقع ومع الثقافات المجاورة، ولما كان الواقع متغيراً والثقافات متغيرة، يتغير الفكر الديني أيضاً، وبما أننا الآن لسنا في عصر أرسطو وأفلاطون وسقراط وجالينوس وفيثاغورس، ولكننا في عصر ديكارت وكانط وهيغل وهيدغر ولسنج واسبينوزا وشوبنهاور، فالمتكلم والحكيم يتعامل مع الثقافات المعاصرة كما تعامل القدماء مع الثقافات القديمة، ولكننا نحاول أن نوقف التاريخ ونجعله لحظة واحدة، مع أن التاريخ لحظات متراكمة.

لكن في الوقت نفسه هناك خطورة أنك تعتمد على الغرب كثيراً، وتنشأ ظاهرة التغريب في الثقافة الإسلامية المعاصرة، وتعتبر الغرب هو مصدر للعلم، فحمايةً للذات الإسلامية من أن تقع في التغريب، والإعجاب بالغرب، والانبهار بالغرب، والتبعية للغرب، نريد أن نطرح سؤالاً: هل يمكن تحويل الغرب من مصدر للعلم لكي يصبح موضوعاً للعلم؟ وبالتالي أدرس الغرب، وأقضي على اسطورة الثقافة العالمية الغربية، فهي ثقافة تاريخية مثل كل الثقافات، لها نشأتها، ولها تطورها، ولها بدايتها، ولها نهايتها، ولها تياراتها، هناك أفعال وردود أفعال، وهناك من يجمع بين الفعل ورد



الفعل، حتى نتخفّف من عقدة النقص التي لدينا أمام الغرب، وحتى نخلص الغرب من عقدة العظمة التي لديه تجاه الثقافات الأخرى، وبالتالي نؤسس علم الاستغراب كما أسس الغرب علم الاستشراق، بحيث تصبح ذاتنا هي الدارس والغرب هو المدروس.

س: تتكلمون عن مشروعكم الفردي في التجديد، لماذا لا زلنا نتكلم عن المجدد الفرد ولم ننتقل إلى المجدد المؤسسة والجماعة، لنكثف جهودنا ونضمن استمراريتها؟

ج: يظل التجديد عملاً فردياً، يعني لولا الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن باجة وابن الطفيل، ومجموعة من الأسماء، لما نشأت الفلسفة الإسلامية، لولا مالك وأبو حنيفة والشافعي وابن حنبل والمفيد والطوسي لما نشأت المدارس الفقهية، لولا واصل بن عطاء وهشام بن الحكم والأشعري والباقلاني لما نشأت المذاهب الكلامية، وأيضاً لولا ديكارت وكانط وهيغل وهيدغر وفيورباخ وهوسرل وسارتر لما تبلورت الاتجاهات الحديثة في الغرب.

عادة الابداع الفكري يكون مرتبطاً بالفرد، لكن لما كان الابداع أيضًا نتيجة لظروف العصر، فانه يمكن لأكثر من مبدع أن يظهر في الوقت نفسه، تعبيراً عن هذا الظرف، وهنا تكون المدرسة، فالمدرسة هي مجموعة من الأفراد تنتج مدرسة، مثلا ديكارت له مدرسة، اسبينوزا ومالبرانش وليبنتز، فاصبحت هناك المدرسة الديكارتية، الأشاعرة أصبحوا مدرسة، فيها الأشعري والباقلاني والغزالي والجويني، وفيها كثيرون، وكذلك المعتزلة، فعندما يتعدد الفرد تصبح مدرسة، عندما تبقى المدرسة عبر قرون طويلة تصبح تياراً، مثل الأشعرية منذ القرن الرابع ففي كل قرن هناك أشعرية، في القرن الخامس الغزالي، وفي السادس هناك الرازي، في القرنين السابع والثامن هناك الايجي، لكن يظل الإبداع الفكري مرتبطاً بالفرد، لأن الإبداع ليس حركة آلية، ليس ضرورة تاريخية، ولكن هو قدرة الفرد على الإحساس بلحظة تاريخية، والحصول على مكونات الإبداع من الداخل والخارج، وأن يحدث الإبداع في الذهن، وفي القلب، وفي الشعور، فهو في البداية لحظة فردية، تتحول بعد ذلك إلى مدرسة وتيار، وتصبح حركة في التاريخ.

س: لكن المفكر والمبدع بدون التلامذة النجباء لا يستطيع أن يبشر بفكره وينشره، ويجعله مدرسة، هل توافقون على ذلك أم لا؟

ج: هناك نوعان من المفكرين: مفكرون أسسوا مدارس وتيارات كديكارت هناك المدرسة الديكارتية، ومثل كانط هناك الكانطيون، فيشته وهيغل وشلن وشوبنهاور، ومثل ماركس هناك الماركسيون حتى الآن، هناك هوسرل



والظاهريات، مرلو بونتي وهيدغر وسارتر وياسبرز، فهذا هو المبدع، وافلاطون هناك الافلاطونيون قدماء ومحدثون، وارسطو هناك المدرسة الأرسطية، وأوغسطين هناك الاوغسطينية في التاريخ، وتوما الأكويني هناك التوماوية ... الخ.

وهناك بعض الأفراد يصل إبداعهم إلى درجة لا تنجب تلاميذ مثل برغسون، برغسون استطاع أن يبدع البرغسونية، تطور الخالق، والحركة، والحياة، والإبداع، والكيف، والتوتر، والزمان، والديمومة، فخلق عالماً جديداً، نعم هناك برغسونيون، هم الذين يتبعون برغسون ويتمثلون فلسفته، ولكنهم لم يبدعوا مثل برغسون ويتحوّلوا إلى مدرسة.

من تاريخنا القديم مثلاً هناك ابن الراوندي، لم يخلق تلاميذ، ربما لأنهم قضوا عليه، هناك أبو بكر الرازي، هناك ابن عربي، عفيف الدين التلمساني.

لكن النوع الأول مؤسسو مدارس لهم تلاميذ، والنوع الثاني إبداع تاريخي يتميّز بالفردية أكثر من الاستمرارية.

س: بدأ الكلام القديم بمسائل كلامية ثم تكوّن علم الكلام الذي تميّز بمنهجه الخاص كالفقه وأصوله، فكيف نؤسس منهجاً جديداً لعلم الكلام، أو ما هي معالم مفردات المنهج في علم الكلام الجديد؟

ج: أنا استعمل منهج تحليل الخبرات الشعورية، بمعنى أن علم الكلام القديم سجال وحجج ومحاجة ورفض وقبول، والدافع في الحقيقة هو دافع سياسي، فالأشعرية أصبحت هي النظرية للدولة الأموية السنية، الإمامية أصبحت نظرية المقاومة للشيعة، المعتزلة أصبحت نظرية للمقاومة، والفرق الكلامية في حقيقة الأمر هي الاحزاب السياسية، والكلام ما هو إلاّ الأيديولوجية السياسية للفرق.

انا أستعمل منهج تحليل الخبرات الشعورية، أريد أن أعرف ما هي المصالح العامة للناس؟ ما هي الحالة الذهنية الحالية؟ ما هي الأوضاع النفسية والاجتماعية الحالية؟ من أين أعرف ذلك؟ طبعاً أنا أعيش في وسط المجتمع، لذلك أجوب البلاد شرقاً وغرباً، وأتعامل مع الجامعات، وفي الوقت نفسه آخذ الآداب والأشعار والأمثال العامية كمصوّر للحالة الراهنة للوجدان العربي والإسلامي المعاصر، فانا أُحلل الخبرات التي تعطيني صورة للعصر، وهذه الخبرات هي التي أُلقيها على النصوص الإسلامية الكلامية الفلسفية، حتى أُعيد قراءتها من منظور جديد، أو أسقطها على القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة من أجل تأويلها طبقاً للظروف العصرية، فأعرف



المال في القرآن الكريم، الفقر في القرآن الكريم، القهر في القرآن الكريم، وهي المسائل التي تحركني في العصر، لكن أريد أن أعرف صورتها وصداها في النصوص الإسلامية الاولى، فانا استعمل منهج تحليل الخبرات، من أجل معرفة ماذا يعني العصر؟ وأستعمل منهج تحليل المضمون، من أجل معرفة تكوين النص.

المال في القرآن الكريم مثلاً، كم مرة ورد، كيف استعمل لفظه مفرداً أم جمعاً؟ مال مفرد وأموال جمع، استعمل معرّف بألف ولام أم غير معرف، استعمل مضافاً إلى ضمير الملكية العامة (أموالهم) أو الضمائر الملكية الفردية (مالي)، لم يستعمل المال إلا قليلاً بمعنى سلبي (لم يغنِ عني ماليه هلك عني سلطانيه)، ولكن كما أُحلل مدلول (مالي) فما اسم الصلة، ولي حرف جر، «مالي»، «مالك»، «ماله» أي أن الملكية أضيفت، فاستعمل هنا اللغة، منهج تحليل اللغة، وهذا ما قاله الشاطبي: إن الذي يفسّر القرآن الكريم لا بد له من شرطين:

الشرط الأول: العلم بقواعد اللغة العربية.

والشرط الثاني: العلم بأسباب النزول أي الواقع الحقيقي الذي نزلت فيه الآية، أي العصر وتجاربه، التي أعرفها عن طريق تحليل الخبرات، والأدب، والأمثال العامية، وحديثي مع الناس، وخطابي الإعلامي، وتحليل الحوارات بين الناس.




مكتبة
الفكر الجديد

المحتويات





مكتبة
الفكر الجديد

صدر من هذه السلسلة

الجزء الأول والجزء الثاني

عن دار التنوير



علم الكلام الجديد

مدخل لدراسة اللاهوت الجديد
وجدل العلم والدين

إعداد وتحرير: د. عبد الجبار الرفاعي

عبدالجبارالرفاعي

أديب صعب

ميشيل بيترسون

أميرعباس زماني

عبدالمجيد الشرفي

فضل الرحمن

علي مبروك

حسن حنفي

علي المدَن

شلاير ماخر

جون ماكوري

سورن كير كگورد

نعيمه پور محمدى

محمد لغنهاوزن

محسن جوادي

مصطفى ملكيان







